ŞERHU'L-MEVÂKIF

MEVÂKIF ŞERHİ

(METİN - ÇEVİRİ)

3. CİLT

SEYYİD ŞERÎF CÜRCÂNÎ
(ö. 1413)

Çeviri

Ömer Türker



TÜRKİYE
YAZMA
ESERLER
KURUMU
BAŞKANLIĞI

الموقف الخامس في الإلهيات

التي هي المقصد الأعلى في هذا العلم،
وفيه سبعة مراصد لا خمسة كما وقع في بعض النسخ

المرصد الأول في الذات

وفيه مقاصد ثلاثة ٥

المقصد الأول في إثبات الصانع

[١] وفيه مسالك خمسة؛ المسلك الأول للمتكلمين. قد علمت أن العالم إما جوهر أو عرض وقد يستدل على إثبات الصانع بكل واحدٍ منهما إما بإمكانه أو بحدوثه بناءً على أن علة الحاجة عندهم إما الحدوث وحدة أو الإمكان مع الحدوث ١٠ شرطاً أو شطراً فهذه وجوهٌ أربعة.

[٢] الأول الاستدلال بحدوث الجواهر قيل: هذه طريقة الخليل صلوات الرحمن عليه حيث قال: «لا أحب الآفلين» وهو أن العلم الجوهري أي المتحير بالذات حادث كما مرّ، وكل حادث فله محدث كما تشهد به بديهة العقل فإن من رأى بناءً رفيعاً حادثاً جزم بأن له بانياً، وذهب أكثر مشايخ المعتزلة ١٥ إلى أن هذه المقدمة استدلالية واستدلوا عليها تارةً بأن أفعالنا محدثة ومحتاجة إلى الفاعل لحدوثها فكذا الجواهر المحدثة لأن علة الاحتياج مشتركة وأخرى بأن الحادث قد اتصف بالوجود بعد العدم فهو قابلٌ لهما فيكون ممكناً وكل ممكن يحتاج في ترجح وجوده على عدمه إلى مؤثر كما سلف في الأمور العامة.

[٣] **الثاني** الاستدلال **بإمكانها وهو أن العالم** الجوهري **ممكن لأنه مركّب** من الجواهر الفردة إن كان جسماً **وكثير** إن كان جسماً أو جوهراً فرداً، والواجب لا تركيب فيه ولا كثرة بل هو واحد حقيقي **وكل ممكن فله علة مؤثرة.**

[٤] **الثالث** الاستدلال **بحدوث الأعراض** أما في الأنفس **مثل ما نشاهد من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً إذ لا بد** لهذه الأحوال الطارئة على النطفة **من مؤثر صانع حكيم** لأن حدوث هذه الأطوار لا من فاعل محال، وكذا صدورها عن مؤثر لا شعور له لأنها أفعال عجز العقلاء عن إدراك الحكم المودعة فيها، وأما في الآفاق كما نشاهد من أحوال الأفلاك والعناصر والحيوان والنبات والمعادن والاستقصاء مذكورٌ في الكتاب المجيد ومشروحٌ في التفاسير.

[٥] **الرابع** الاستدلال **بأمكان الأعراض** مقيسة إلى محالها كما استدل به موسى عليه السلام حيث قال: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ أي أعطاه صورته الخاصة وشكله المعين المطابقين للحكمة والمنفعة المنوطة به **وهو أن الأجسام متماثلة** متفقة الحقيقة لتركّبها من الجواهر المتجانسة على ما عرفت **فاختصاص كل** من الأجسام **بما له من الصفات جائز فلا بد في التخصيص من مخصصٍ له.**

[٦] **ثم بعد هذه الوجوه** الأربعة **نقول: مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإلا كان ممكناً فله مؤثر ويعود الكلام فيه ويلزم إما الدور أو التسلسل وإما الانتهاء إلى مؤثرٍ واجب الوجود لذاته، والأول بقسميه باطل لما مرّ** في مرصد العلة والمعلول من الأمور العامة **فتعين الثاني وهو المطلوب.**

[٧] ولا يذهب عليك أن ما ذكره تطويلٌ ورجوعٌ بالآخرة إلى اعتبار الإمكان وحده والاستدلال به. والمشهور أن المتكلمين استدلّوا بأحوال خصوصيات الآثار على وجود المؤثر فقالوا: إن الأجسام محدثة لما مرّ فكذا

الأعراض فلا بد لها من صانع ولا يكون حادثاً وإلا احتاج إلى مؤثر آخر فيلزم الدور أو التسلسل أو الانتهاء إلى قديم، والأولان باطلان والثالث هو المطلوب.

[٨] **المسلك الثاني للحكماء وهو أن** في الواقع **موجود** مع قطع النظر عن خصوصيات الموجودات وأحوالها وهذه مقدمة يشهد بها كل فطرة **فإن كان** ذلك الموجود **واجباً فذاك** هو المطلوب، **وإن كان ممكناً احتاج إلى مؤثر ولا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل، وفي هذا** المسلك **طرحٌ لمؤونات كثيرة** كانت في المسلك الأول من بيان حدوث العالم وإمكانه وما يتوجه عليه من الأسئلة والأجوبة عنها فإنها سقطت ههنا **كما ترى.**

[٩] **المسلك الثالث لبعض المتأخرين** يعني صاحب التلويحات وهو أنه لا شك في وجودٍ ممكن كالمركبات فإن استند إلى الواجب ابتداءً أو انتهى إليه فذاك وإن تسلسلت الممكنات قلنا: **جميع الممكنات** المتسلسلة إلى غير النهاية **من حيث هو جميع ممكن لاحتياجه إلى أجزائه التي هي غيره فله علة** موجدة ترجح وجوده على عدمه لما عرفت من أن الإمكان محوج **وهي لا تكون نفس ذلك المجموع إذ العلة متقدمة على المعلول ويمتنع تقدّم الشيء على نفسه** ولا جميع أجزائه لأنه عينه **ولا تكون** أيضاً **جزأه** أي بعض أجزائه **إذ علة الكل علة لكل جزء** وذلك لأن كل جزء ممكن محتاج إلى علة فلو لم تكن علة المجموع علة لكل واحد من الأجزاء لكان بعضها معللاً بعلةٍ أخرى فلا تكون تلك الأولى علة المجموع بل لبعضه فقط وحينئذٍ **فيلزم أن يكون** الجزء الذي هو **علة المجموع علة لنفسه ولعلله** أيضاً، وإذا لم تكن علة المجموع نفسه ولا أمراً داخلاً فيه **فإذن هو أمرٌ خارجٌ عنه والخارج عن جميع الممكنات واجبٌ لذاته وهو المطلوب** ولا بد أن يستند إليه شيء من تلك الممكنات ابتداء فتنتهي به السلسلة.

[١٠] **واعترض عليه بوجوه؛ الأول المجموع يشعر بالتناهي** لأن ما لا يتناهى ليس له كل ولا مجموع ولا جملة بل ذلك إنما يتصور في المتناهي، وتناهي الممكنات يتوقف على ثبوت الواجب **فإثباته به** أي إثبات الواجب بما يدل على تناهي الممكنات **مصادرة على المطلوب.**

٥ [١١] **والجواب أن المراد به** أي بالمجموع وما يرادفه في هذا المقام **هو الممكنات** بأسرها **بحيث لا يخرج عنها شيء منها وذلك متصور في غير المتناهي** إذ يكفيه ملاحظة واحدة إجمالية شاملة لجميع آحاده إنما الممتنع أن يتصور كل واحد مما لا يتناهى مفصلاً ويطلق عليه المجموع بهذا الاعتبار.

[١٢] **الثاني؛ إن أردت بالمجموع كل واحد** من آحاد السلسلة **فعلّته ممكن آخر**

١٠ **متسلسلاً إلى غير نهاية** بأن يكون كل واحدٍ منها علة لما بعده ومعلولاً لما قبله من غير أن ينتهي إلى حدٍّ يقف عنده، **وإن أردت به الكل المجموعي فلا نسلم أنه موجود إذ ليس ثمة هيئة اجتماعية** إلا بحسب الاعتبار وما جزؤه اعتباري لا يكون موجوداً خارجياً.

[١٣] **والجواب أنّا نريد** بالمجموع **الكل من حيث هو كل ولا حاجة إلى اعتبار**

١٥ **الهيئة الاجتماعية** إذ الكل ههنا عين الآحاد **كما في مجموع العشرة** ولا شك أن الكل بهذا المعنى موجودٌ ههنا.

[١٤] **الثالث؛ إن أردت بالعلة التامة** العلة **فلم لا يجوز أن تكون نفسه قولك: العلة متقدمة. قلنا: لا نسلم ذلك في** العلة **التامة فإنها مجموع أمور كل واحدٍ منها مفتقر إليه** فيكون كل واحدٍ من تلك الأمور متقدماً على المعلول **ولا يلزم من**

٢٠ **تقدم كل واحد تقدم الكل كما أن كل واحد من الأجزاء متقدم على الماهية ومجموعها** ليس متقدماً بل **هو نفس الماهية، وإن أردت بها** إلى بالعلة **الفاعل** وحده **فلم لا يجوز أن يكون جزءه قولك: لأنه علة لكل جزء** فيكون علة لنفسه ولعلله. **قلنا**: ذلك **ممنوع ولم لا يجوز أن يحصل بعض الأجزاء بلا علة أو بعلةٍ أخرى.**

[١٥] **والجواب أن المراد** بالعلة هو **الفاعل المستقل بالفاعلية وهو في مجموع كل جزء منه ممكن لا بد أن يكون فاعلاً لكل** من الأجزاء على معنى أنه لا يستند شيء منها بالمفعولية إلا إليه أو إلى ما صدر عنه **وإلا وقع بعض أجزائه بفاعلٍ آخر** لم يصدر عنه **فإذا قطع النظر عنه** أي عن الآخر **لم تحصل الماهية** المعلولة التي هي المجموع **فلم يكن** ذلك الفاعل **فاعلاً مستقلاً** بالمعنى المذكور وهو خلاف المقدّر.

[١٦] **فإن قيل: هذا** الذي ذكرتموه **منقوضٌ بالمركّب من الواجب والممكن** فإن مجموعهما من حيث هو مجموع لا شك أنه ممكن لاحتياجه إلى جزئه الذي هو غيره مع أن فاعله ليس فاعلاً لكل واحدٍ من أجزائه، **وأيضاً لو كان فاعل الكل** بالاستقلال **فاعلاً لكل جزء** منه كذلك **للزم في مركّب في أجزائه ترتبٌ زماني** كالسرير مثلاً **أما تقدم المعلول على علته أو تخلف المعلول عن علته** المستقلة إذ عند وجود الجزء المتقدم كالخشب إن وجدت العلة المستقلة للكل لزم الأمر الثاني، وإن لم توجد لزم الأمر الأول وكلاهما محال. **قلت: الجواب عن الأول** وهو النقض **أنّا قيّدناه** أي الكل **بما كل جزء منه ممكن** كما مرّ آنفاً **فاندفع النقض.**

[١٧] فإن قيل: نحن نمنع كون فاعل الكل فاعلاً لكل جزءٍ منه ونسنده بالمركّب من الواجب والممكن فلا يجديكم إخراجه بقيد الإمكان. قلنا: هذا المنع مندفعٌ بما قرّرناه من الدليل على أن الفاعل المستقل للكل يجب أن يكون فاعلاً لكل جزءٍ منه إذا كانت آحاده بأسرها ممكنة، **وعن الثاني** وهو المعارضة **أن التخلف عن العلة الفاعلية** المستقلة بالمعنى الذي صوّرناه **لا يمتنع** إنما الممتنع هو التخلف عن العلة الفاعلية المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير أعني العلة التامة؛ على أنّا نقول: **كيف** يتجه علينا ما ذكرتم.

[١٨] **والمراد** بقولنا: علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزءٍ منه **أن علته** أي علة الجزء **لا تكون خارجةً عن علة الكل وبذلك** الذي ذكرناه من المراد **يتم مقصودنا** وهو أن علة المجموع المركّب من الممكنات كلها لا يجوز أن

تكون جزءه إذ يلزم حينئذٍ أن لا تكون علة ذلك الجزء خارجةً عنه فهي إما نفسه وهو محال، أو ما هو داخل فيه فينتقل الكلام إليه حتى ينتهي إلى ما يكون علة لنفسه، وعلى تقدير التسلسل نقول: كل جزء فرض علة في تلك المسألة فإن علته أولى منه بأن تكون علة لها فيلزم ترجيح المرجوح؛ هذا ٥ خلف ولك أن تتمسك في إبطال علية الجزء بهذا ابتداءً **ولا يلزم ما ذكرتم** من أحد الأمرين **إذ قد تكون علة كل جزءٍ** من الأجزاء **جزء علة الكل بحيث يكون الكل علة الكل** فعند وجود الجزء المتقدم توجد علته التامة وعند وجود الجزء المتأخر توجد علته التامة ويكون مجموع هاتين العلتين علةً تامة للكل ولا محذور فيه؛ نعم لو كانت العلة المستقلة للكل عين العلة المستقلة لكل واحدٍ ١٠ من أجزائه لزم ما ذكرتموه.

[١٩] **المسلك الرابع وهو مما وفقنا لاستخراجه أن الموجودات لو كانت بأسرها ممكنة** أي لو لم يوجد الواجب لانحصرت الموجودات في الممكن، ولو انحصرت فيه **لاحتاج الكل** أي المجموع بحيث لا يشذّ عنه شيء من أجزائه الممكنة **إلى موجد** لكونه ممكناً مركّباً من ممكنات **مستقل** في الإيجاد بأن لا ١٥ يستند وجود شيء من أجزائه إلا إليه أو إلى ما هو صادر عنه فيكون هو الموجد لكل واحدٍ منها إما ابتداءً أو بواسطة هي منه أيضاً **يكون ارتفاع الكل مرة** أي بالكلية وذلك **بأن لا يوجد الكل ولا واحد من أجزائه أصلاً ممتنعاً بالنظر إلى وجوده** أي وجود ذلك الموجد المستقل **إذ ما لا يمنع جميع أنحاء العدم لا يكون موجباً للوجود** لما عرفت من أن الممكن ما لم يجب وجوده من علته لم ٢٠ يوجد، ويلزم من ذلك امتناع عدمه من أجلها بحيث لا يتطرّق إليه العدم أصلاً بوجهٍ من الوجوه، ولا شك أن عدم المجموع يكون على أنحاء شتّى فإنه قد يعدم بعدم هذا الجزء وبعدم جزءٍ آخر؛ وهكذا فالموجد المستقل للكل يجب أن يكون بحيث تمتنع بسببه جميع هذه العدمات المنسوبة إلى أجزائه.

[٢٠] و الشيء الذي إذا فرض عدم جميع الأجزاء أي عدم أي واحدٍ منها كان ذلك العدم ممتنعاً نظراً إلى وجوده يكون خارجاً عن المجموع لا نفسه ولا داخلاً فيه لأن عدم شيء منهما ليس ممتنعاً نظراً إلى ذاته وإلا كان واجباً لذاته فيكون ذلك الخارج عن جميع الممكنات واجباً وجوده في حدّ ذاته إذ لا موجود في الخارج سوى الممكن والواجب وهو المطلوب.

[٢١] فإن قلت: ثبوت الواجب على تقدير انحصار الموجودات في الممكن يكون خلفاً لازماً على تقدير نقيض المطلوب لا مطلوباً كأنه قيل: إن لم يكن الواجب موجوداً لزم انحصار الموجود في الممكنات، ويلزم من وجود هذا الانحصار عدمه فيكون محالاً فيبطل نقيض المطلوب فتظهر حقّيته. قلت: نعم لكن الخلف اللازم قد يكون عين المطلوب ولذلك يقال: هذا خلف ومع ذلك هو مطلوبنا، وهذا المسلك غير محتاج إلى إبطال الدور والتسلسل ومستخرج من ملاحظة حال عدم المعلول بالقياس إلى علته، كما أن المسلك السابق لوحظ فيه حال وجوده مقيساً إليها.

[٢٢] المسلك الخامس؛ وهو قريبٌ مما قبله لو لم يوجد واجب لذاته لم يوجد واجب لغيره أي ممكن وحينئذٍ فيلزم أن لا يوجد موجود أصلاً ضرورة انحصار الموجود في الواجب والممكن. أما الأول وهو أنه إذا لم يوجد واجب لم يوجد ممكن فلأن الواجب إذا لم يوجد كانت الموجودات بأسرها ممكنة، ولا شك أن ارتفاع الجميع المركّب من الممكنات فقط مرة أي بالكلية لا يكون على ذلك التقدير ممتنعاً بالذات وهو ظاهر لأنه وآحاده برمّتها ممكنة ولا بالغير لما عرفت من أن الغير الذي يمتنع به رفع الجميع بالمرّة لا بد أن يكون موجوداً خارجاً عنه واجباً لذاته والمفروض عدمه. وأما الثاني وهو أنه إذا لم يوجد واجب بذاته ولا بغيره لم يوجد موجود أصلاً فلأن ما لم يجب إما بالذات وإما بالغير لا يوجد كما تقدم من أن الموجود إما واجبٌ مسبوقٌ وجوده بوجوبه

الذاتي، وإما ممكنٌ مسبوقٌ وجوده بوجوبه من علته؛ وهذا المسلك كالرابع في الاستغناء عن حديث الدور والتسلسل وقربه منه مكشوفٌ لا سترة به.

[٢٣] المسلك السادس ما أشار إليه بعض الفضلاء وتحريره أن الممكن لا يستقل بنفسه في وجوده وهو ظاهر، ولا في إيجاده لغيره لأن مرتبة الإيجاد بعد مرتبة الوجود فإن الشيء ما لم يوجد لم يوجد فلو انحصر الموجود في الممكن لزم أن لا يوجد شيء أصلاً لأن الممكن وإن كان متعدداً لا يستقل بوجود ولا إيجاد؛ وإذ لا وجود فلا إيجاد فلا موجود لا بذاته ولا بغيره. وهذاالمسلك أخصر المسالك وأظهرها.

[٢٤] **وقد ذكر ههنا** أي في مقام إثبات الصانع **شبهات كثيرة** أوردها الإمام الرازي في كتبه وأجاب عنها لكن **حاصلها عائدٌ إلى أمرٍ واحد وهو أن يوجد ههنا وفي كل مسألة تراد مذهبان متقابلان فيردد بينهما ترديداً مانعاً من الخلو ثم يبطل كل واحدٍ منهما بدليل الآخر ليلزم نفي المقدر المشترك، وحلّها إجمالاً هو القدح في دليل الطرف الضعيف من المذهبين أو في دليلهما إن أمكن** ولا استبعاد في إمكان القدح في دليلهما معاً **إذ قد يكون دليل الطرفين ضعيفاً ولا يلزم من بطلان دليلهما بطلانهما** حتى يلزم ارتفاع المتقابلين وذلك لأن الدليل ملزومٌ للمدلول وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه، **ولنذكر منها** أي من تلك الشبه مع أجوبتها **عدة** لتطلع بها على أحوال نظائرها.

[٢٥] **الأولى لو كان الواجب موجوداً لكان وجوده إما نفس ماهيته أو زائداً عليها** إذ لا مجال لكونه جزءاً منها، **والأول باطل لأن الوجود مشترك كما مرّ والماهية غير مشتركة، والثاني باطل وإلا كان وجوده معلول ماهيته** لامتناع كونه معلولاً لغيرها **فتتقدم** ماهيته **عليه** أي على وجوده **بالوجود** وهو محال كما سلف.

[٢٦] والجواب وجوده نفسه ونمنع الاشتراك في الوجود الذي هو عينه بل المشترك هو الوجود بمعنى الكون في الأعيان أعني مفهوم الوجود العارض للموجودات الخارجية؛ وأما ما صدق عليه الوجود فلا اشتراك فيه وذلك كالماهية والتشخص أو وجوده غيره أي زائد عليه ومعلول لماهيته وتقدم الماهية عليه ليس بالوجود كما تقدم.

[٢٧] الثانية من تلك الشبه لو كان الواجب موجوداً لكان إما مختاراً أو موجباً. والأول باطل لأن العالم قديمٌ بدليله والقديم لا يستند إلى المختار، والثاني باطل وإلا لزم قدم الحادث اليومي أو التسلسل وكلاهما محال.

[٢٨] والجواب؛ لا نسلم أن العالم قديم وقد مرّ ضعف دلائله.

[٢٩] الثالثة منها لو كان الواجب موجوداً لكان إما عالماً بالجزئيات أولاً، والأول باطل وإلا لزم التغير فيه أي في ذات الواجب تعالى لتغير المعلوم الجزئي من حالٍ إلى حال فإن زيداً مثلاً يتصف تارةً بالقيام وأخرى بعدمه والعلم لا بد فيه من أن يطابق معلومه فيتغير أيضاً بحسبه فلا يكون الواجب على هذا التقدير واجباً بل حادثاً لأن محل الحوادث حادث، والثاني باطل لأنّا نعلم بالبديهة أن هذه الأفعال المتقنة المشاهدة في الجزئيات لا تستند إلى عديم العلم.

[٣٠] والجواب نختار أنه عالمٌ بالجزئيات والتغير اللازم في العلم إنما هو في الإضافات لا في الذات أي لا في صفاته الحقيقية فإن علمه تعالى صفة واحدة حقيقية قائمة بذاته ومتعلقة بالمعلومات كلها فإذا تغيرت لم تتغير تلك الصفة بل تغيرت تعلقاته بها وإضافاته إليها فيكون تغيراً في أمور اعتبارية لا في صفات حقيقية وأنه جائزٌ في الواجب كما سيأتي. ولنقتصر على هذا القدر فإن هذا منشأ للشبهات التي طوّل بها الكتب وعدّ ذلك التطويل تبحّراً في العلوم وتوسعاً في التحقيق والتدقيق وعليك بعد الاهتداء إليه بما نبّهناك به من الضابطة والأمثلة أن توقر من أمثاله الأباعر جمع بعير.

خاتمة للمقصد الأول

[٣١] **لما ثبت أن الصانع تعالى واجبٌ** وجوده وممتنعٌ عدمه **فقد ثبت أنه أزليٌّ أبدي ولا حاجة إلى جعله مسألة برأسها.** قال الإمام الرازي في الأربعين كلاماً محصله أنه لما ثبت انتهاء الموجودات إلى واجب الوجود لذاته والعدم على ٥ الواجب ممتنع لزم كونه تعالى أزلياً أبدياً فلا حاجة إلى جعله مسألة على حدة، لكن المتكلمين لما لم يسلكوا تلك الطريقة بل أثبتوا أن هذه الممكنات المحسوسة محتاجة إلى موجودٍ سواها احتاجوا في ذلك إلى وجوه أُخر فقالوا مثلاً: لو لم يكن أزلياً لكان محدثاً محتاجاً إلى محدث آخر وتسلسل، ولو لم يكن باقياً دائماً لكان عدمه بعد وجوده إما لذاته وهو باطل، وإما ١٠ بفاعل وهو أيضاً محال لأن العدم نفيٌ محض فيمتنع كونه بالفاعل، وإما بطريان ضد وأنه مستحيل لأن القديم أقوى فاندفع الضد به أولى من انعدامه بالضد، وإما بزوال شرط وهو ممتنع لأن المحدث لا يكون شرطاً للقديم وإن فرض له شرطٌ قديم نقلنا الكلام إليه ولزم التسلسل، ولما بطلت الأقسام كلها امتنع طريان العدم على الصانع.

١٥ [٣٢] والمصنف صرّح بأول كلامه ثم أشار إلى آخره بقوله: **والمتكلمون إنما احتجّوا** بوجوهٍ أُخر **عليه** أي على كون الصانع أزلياً أبدياً **قبل إثبات ذلك** أي قبل إثبات كونه واجباً **وعنه** أي عن الاحتجاج بتلك الوجوه على هذا المطلوب بعد بيان كونه واجباً **غني فلا نطوّل به الكتاب** كما طوّل به الإمام كتبه على ما أشرنا إليه.

٢٠ المقصد الثاني في أن ذاته تعالى مخالفةٌ لسائر الذوات

[٣٣] إليه ذهب نفاة الأحوال قالوا: والمخالفة بينه وبينها لذاته المخصوصة لا لأمرٍ زائدٍ عليه، وهو مذهب الشيخ الأشعري وأبي الحسين البصري فإنهما قالا: المخالفة بين كل موجودين من الموجودات إنما هي

بالذات وليس بين الحقائق اشتراك إلا في الأسماء والأحكام دون الأجزاء المقوّمة، وعلى هذا فهو منزهٌ عن المثل المشارك في تمام الماهية والندّ الذي هو المثل المساوى تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

[٣٤] وقال قدماء المتكلمين: ذاته تعالى مماثلةٌ لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة؛ الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة أي الواجبية والحيية والعالمية والقادرية التامتين. هذا عند أبي علي الجبائي و أما عند أبي هاشم فإنه يمتاز عما عداه من الذوات بحالةٍ خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية قالوا: ولا يرد علينا قوله تعالى: ﴿لَيسَ كَمِثْلِهِ شَيءٌ﴾ لأن المماثلة المنفية ههنا هي المشاركة في أخصّ صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة.

[٣٥] فإن قيل: المذكور في الموقف الثاني الموجودية بدل الوجوب وهو الموافق لما في المحصل والأربعين. أجيب بأن الوجود عند مثبتي الأحوال مشتركٌ بين الموجودات كلها فلا يتصور كونه مميزاً فالمراد بالموجودية المميزة هو الموجودية المقيدة بالواجبية فيرجع التمييز بالحقيقة إلى القيد وتندفع المنافاة بين الكلامين.

[٣٦] لنا في إثبات المذهب الحق أنه تعالى لو شاركه غيره في الذات والحقيقة لخالفه بالتعين ضرورة الاثنينية فإن المتشاركين في تمام الماهية لا بد أن يتخالفا بتعيّن وتشخّص حتى تمتاز به هويتهما ويتعدّدا، و لا شك أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كلٍّ منهما وهو ينافي الوجوب الذاتي كما تقدم.

[٣٧] احتجوا على كون الذات مشتركة بين الواجب وغيره بما مرّ في اشتراك الوجود من الوجوه وتقريرها هنا أن الذات تنقسم إلى الواجب والممكن ومورد القسمة مشتركٌ بين أقسامه وأيضاً فنحن نجزم به أي بالذات مع التردد في الخصوصيات من

الواجب والجواهر والأعراض على قياس ما مرّ في الوجود، وأيضاً فقولنا: المعلوم إما ذات وإما صفة، حصرٌ عقلي فلولا أن المفهوم من الذات شيء واحد لم يكن كذلك.

[٣٨] **والجواب أن المشترك مفهوم الذات** أعني ما يصح أن يعلم ويخبر عنه أو ما يقوم بنفسه، **وأنه** أي مفهوم الذات على الوجهين أمرٌ **عارض للذوات المخصوصة** المتخالفة الحقائق؛ على أن مآل قولهم إلى أن الأشياء متساوية في تمام الماهية مع اختلافها في اللوازم وهو غير معقول، ومآل قولنا إلى عكس ذلك وهو ممكن، **وهذا الغلط منشؤه عدم الفرق بين مفهوم الموضوع الذي يسمى عنوان الموضوع وبين ما صدق عليه** هذا **المفهوم** أعني **الذي يسمى ذات الموضوع** وقد ثبت في غير هذا الفن أن العنوان قد يكون عين حقيقة الذات وقد يكون جزءها وقد يكون عارضاً لها فمن أي يثبت التماثل والاتحاد في الحقيقة بمجرد اشتراك العنوان، **وهذه** المغلطة أعني اشتباه العارض بالمعروض **منشأ لكثير من الشبه** في مواضع عديدة **فإذا انتبهت له** أي لهذا المنشأ ووقفت على حاله **وكنت ذا قلب شيحان** أي يقظان غيور على حرمه التي هي بنات فكره **انجلت عليك** تلك الشبه **وقدرت** على **أن تغالط** غيرك **وأمنت** من **أن تغالط** أنت **منها** أي من تلك الشبه.

[٣٩] **قولهم: الوجود مشترك إذ نجزم به، ونتردد في الخصوصيات فنقول: المجزوم به مفهوم الوجود لا ما صدق عليه الوجود** لجواز أن يكون ذلك المفهوم خارجاً عن حقائق أفراده المتخالفة فلا تكون حقيقة الوجود أمراً واحداً مشتركاً مجزوماً به، **والنزاع** إنما وقع **فيه** لا في مفهومٍ عارضٍ لحقيقته.

[٤٠] **ومنها قولهم: الوجود زائد إذ نعقل الوجود دون الماهية** كما في الواجب مثلاً **وبالعكس** أي نعقل الماهية دون الوجود كما في المثلث فلا يكون الوجود عيناً ولا داخلاً.

[٤١] قلنا: فيه ما تقدم من أن الزائد مفهومه لا حقيقته.

[٤٢] ومنها الوحدة عدمية وإلا تسلسل.

[٤٣] قلنا: اللازم من دليلكم على تقدير صحته أن يكون مفهوم الوحدة عدمياً لا وجودياً إذ حينئذٍ يلزم تسلسل الوحدات الوجودية إلى ما لا نهاية لها، ولا يلزم هذا التسلسل فيما صدق عليه فإنه مختلف فبعضه وجودي وبعضه عدمي وبعضه زائد وبعضه نفس الماهية كما مرّت إليه الإشارة في مباحث الوحدة.

[٤٤] ومنها الصفات زائدة على الذات وإلا لكان المفهوم من العلم ومن القدرة ومن الصفات الأُخر شيئاً واحداً هو عين الذات ولا شبهة في استحالته.

[٤٥] قلنا: يكون ما صدقا أي ما صدق عليه العلم والقدرة مثلاً واحداً، وأما المفهوم فلا يكون واحداً بل لكلٍّ منهما مفهوم على حدة وأمثال ذلك أكثر من أن تحصى فلنكتفِ بما ذكرنا إذ لا يخفى عليك حالها.

[٤٦] تنبيه؛ نقل عن الحكماء أنهم قالوا: ذاته تعالى وجوده المشترك بين جميع الموجودات ويمتاز عن غيره بقيدٍ سلبي وهو عدم عروضه للغير فإن وجود الممكنات مقارن لماهية مغايرة له ووجوده ليس كذلك.

[٤٧] وفي هذه العبارة نوع قصور والأظهر أن يقال: ذاته الوجود المشترك بين الجميع ويمتاز عن غيره بقيدٍ سلبي هو أن وجوده ليس زائداً عليه بل هو عينه بخلاف سائر الموجودات فإن وجودها زائد على ماهياتها، أو يقال: ذاته وجوده المساوي لسائر الوجودات بناءً على اشتراك الوجود ويمتاز عنها بعدم عروضه لماهيته بخلاف وجودات الممكنات فإنها عارضة لماهياتها. وهذا بطلانه ظاهر أما على المعنى الأول فلأنه يلزم منه أن تكون حقيقة الواجب أمراً مخالطاً لجميع الممكنات حتى القاذورات ولا يخفى استحالته، وأما على المعنى الثاني فلأنه يلزم منه التساوي في الصفات

اللازمة. قال المصنف: **ولم يتحقق عندي هذا النقل عنهم بل قد صرّح الفارابي وابن سينا بخلافه فإنهما قالا: الوجود المشترك الذي هو الكون في الأعيان زائد على ماهيته تعالى بالضرورة، وإنما هو مقارنٌ لوجودٍ خاص هو البحث** هل هو زائد عارض لماهيته أو ليس بزائد.

٥ **المقصد الثالث في أن وجوده نفس ماهيته**

[٤٨] كما هو مذهب الشيخ وأبي الحسين والحكماء **أو زائد** عليها كما هو مذهب جمهور المتكلمين **وأنه مساوٍ لوجود الممكنات أو مخالف، وقد تقدم في الأمور العامة ما فيه كفاية** فلا معنى للإعادة.

المرصد الثاني في تنزيهه

وهي الصفات السلبية، وفيه مقاصد سبعة؛

المقصد الأول

[٤٩] أنه تعالى ليس في جهةٍ من الجهات ولا في مكانٍ من الأمكنة وخالف فيه المشبهة وخصّصوه بجهة الفوق اتفاقاً ثم اختلفوا فيما بينهم فذهب أبو عبد الله محمد بن كرام إلى أن كونه في الجهة ككون الأجسام فيها وهو أن يكون بحيث يشار إليه ههنا أو هناك، قال: وهو مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة والانتقال وتبدّل الجهات وعليه اليهود حتى قالوا: العرش يئط من تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل، و قالوا: إنه يفضل على العرش من كل جهة أربعة أصابع، وزاد بعض المشبهة كمضر وكهمس وأحمد الهجيمي أن المخلصين من المؤمنين يعانقونه في الدنيا والآخرة. ومنهم من قال: هو محاذٍ للعرش غير مماس له فقيل: بعده عنه بمسافة متناهية، وقيل: بمسافة غير متناهية. ومنهم من قال: ليس كونه في الجهة ككون الأجسام في الجهة والمنازعة مع هذا القائل راجعة إلى اللفظ دون المعنى، والإطلاق اللفظي متوقفٌ على ورود الشرع به. لنا في إثبات هذا المطلوب وجوه؛

[٥٠] الأول لو كان الرب تعالى في مكان أو جهة لزم قدم المكان أو الجهة، وقد برهنّا أن لا قديم سوى الله تعالى وعليه الاتفاق من المتخاصمين.

[٥١] الثاني؛ المتمكن متحاجٌ إلى مكانه بحيث يستحيل وجوده بدونه والمكان مستغنٍ عن المتمكن لجواز الخلاء فيلزم إمكان الواجب ووجوب المكان وكلاهما باطل.

[٥٢] الثالث؛ لو كان في مكان فإما أن يكون في بعض الأحياز أو في جميعها وكلاهما باطل؛ أما الأول فلتساوي الأحياز في أنفسها لأن المكان عند المتكلمين

هو الخلاء المتشابه و تساوي نسبته أي نسبة ذات الواجب إليها وحينئذٍ فيكون اختصاصه ببعضها دون بعض آخر منها ترجيحاً بلا مرجح إن لم يكن هناك مخصص من خارج، أو يلزم الاحتياج أي احتياج الواجب في تحيزه الذي لا تنفك ذاته عنه إلى الغير إن كان هناك مخصص خارجي، وأما الثاني وهو أن يكون في جميع الأحياز فلأنه يلزم تداخل المتحيزين لأن بعض الأحياز مشغولٌ بالأجسام، وأنه أي تداخل المتحيزين مطلقاً محال بالضرورة، وأيضاً فيلزم على التقدير الثاني مخالطته لقاذورات العالم تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً.

[٥٣] الرابع؛ لو كان متحيزاً لكان جوهراً لاستحالة كون الواجب تعالى عرضاً وإذا كان جوهراً فإما أن لا ينقسم أصلاً أو ينقسم وكلاهما باطل؛ أما الأول فلأنه يكون حينئذٍ جزءاً لا يتجزأ وهو أحقر الأشياء تعالى الله عن ذلك. وأما الثاني فلأنه يكون جسماً وكل جسم مركّب، وقد مرّ أنه أي التركيب ينافي الوجوب الذاتي وأيضاً فقد بيّنا أن كل جسم محدث فيلزم حدوث الواجب، وربما يقال في إبطال الثاني: لو كان الواجب جسماً لقام بكل جزء منه علم وقدرة وحياة مغايرة لما قام بالجزء الآخر ضرورة امتناع قيام العرض الواحد بمحلين فيكون كل واحدٍ من أجزائه مستقلاً بكل واحدةٍ من صفات الكمال فيلزم تعدد الآلهة وهذا المستدل يلتزم أن الأنسان الواحد علماء قادرون أحياء كيلا ينقض دليله بالإنسان الواحد لجريانه فيه، وهذا الاستدلال ضعيفٌ جداً لجواز قيام الصفة الواحدة بالمجموع من حيث هو مجموع فلا يلزم ما ذكر من المحذور.

[٥٤] وربما يقال في نفي المكان عنه تعالى: لو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في الماهية فيلزم حينئذٍ إما قدم الأجسام الأجسام أو حدوثه لأن المتماثلات تتوافق في الأحكام، وهو أي هذا الاستدلال بناءً على تماثل الأجسام بل على تماثل المتحيزات بالذات.

[٥٥] **وربما يقال: لو كان متحيزاً لساوى الأجسام في التحيز ولا بد من أن يخالفها بغيره فيلزم التركيب** في ذاته، **وقد علمت** في صدر الكتاب **ما فيه** وهو أن الاشتراك والتساوي في العوارض لا يستلزم التركيب.

[٥٦] **احتج الخصم** على إثبات الجهة والمكان **بوجوه** خمسة؛ **الأول ضرورة العقل** أي بديهته **تجزم بأن كل موجود فهو متحيز أو حالّ فيه** فيكون مختصّاً بجهةٍ ومكان إما أصالة أو تبعاً.

[٥٧] **والجواب منع الضرورة** العقلية **وإنما ذلك حكم الوهم** بضرورته **وأنه غير مقبول** فيما ليس بمحسوس **وربما يستعان في تصوره** أي تصور موجود لا حيز له أصلاً **بالإنسان الكلي** المشترك بين أفراده **وعلمنا به** فإنهما موجودان وليسا متحيزين قطعاً؛ أما الأول فلأنه لو كان متحيزاً أو حالاًّ فيه لاختصّ بمقدارٍ معين ووضعٍ مخصوص فلا يطابق أفراداً متباينة المقادير والأوضاع فلا يكون مشتركاً بينهما، وأما الثاني فلأن العلم بالماهية الكلية لا يختص بمقدار ووضع مخصوصين وإلا لم يكن علماً بتلك الماهية.

[٥٨] فإن قلت: الإنسان المشترك لا بد أن يكون له أعضاء مخصوصة من عين ويد وظهر وبطن وغيرها على أوضاع مختلفة ومقادير متناسبة وأبعاد متفاوتة، ولا شك في أنه من حيث هو كذلك يكون متحيزاً. قلت: هذا إنما يلزم إذا لم توجد تلك الأعضاء من حيث أنها كلية مشتركة، ولا شبهة أنها في الإنسان الكلي مأخوذة كذلك. وإنما قال: وربما يستعان في تصوره، ولم يقل: وربما يستدل عليه، لأن الاستدلال به موقوفٌ على وجود الكلي الطبيعي ووجود العلم به في الخارج مع أنه مختلف فيه بخلاف الاستعانة المذكورة فإنها تتم مع ذلك الاختلاف.

[٥٩] **الثاني؛ كل موجودين فإما أن يتصلا أو ينفصلا فهو** أي الواجب تعالى **إن كان متصلاً بالعالم فمتحيز وإن كان منفصلاً عنه فكذلك.**

[٦٠] **والجواب منع الحصر وهو من الطراز الأول** أي من الأحكام الوهمية وقد عرفت أن أحكامه لا تقبل في غير المحسوسات لكنها قد تشتبه بالأوليات فتحسب أنها منها.

[٦١] **الثالث أنه إما داخل العالم أو خارج العالم، أو لا داخله ولا خارجه، والثالث خروجٌ عن المعقول** وعما تقتضيه بديهة العقل **والأولان فيهما المطلوب** وهو أنه متحيز وفي جهة.

[٦٢] **والجواب أنه لا داخل ولا خارج** وهذا خروجٌ عن الموهوم دون المعقول.

[٦٣] **الرابع؛ الموجود ينقسم إلى قائم بنفسه وقائم بغيره؛ والقائم بنفسه هو المتحيز بالذات والقائم بغيره هو المتحيز تبعاً وهو** أي الواجب تعالى **قائم بنفسه فيكون متحيزاً بذاته.**

[٦٤] **والجواب منع التفسيرين** فإن القائم بنفسه هو المستغني عن محلٍّ يقوّمه وليس يلزم من هذا كونه متحيزاً بذاته، والقائم بغيره هو المحتاج إلى ذلك المحل ولا يلزم منه كونه متحيزاً تبعاً.

[٦٥] **وقد يقال في تقريره** أي تقرير الوجه الرابع: **أجمعنا** على **أن له تعالى صفات قائمة بذاته، ومعنى القيام** هو **التحيز تبعاً** فيكون هو متحيزاً أصالةً، ويجاب بأن القيام هو الاختصاص الناعت كما مرّ.

[٦٦] **الخامس؛ الاستدلال بالظواهر الموهمة بالتجسم من الآيات والأحاديث نحو قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾، ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾، ﴿فَإِنِ اسْتَكْبَرُوا فَالَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ﴾، ﴿إِلَيهِ يَصْعَدُ الكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾، ﴿تَعْرُجُ المَلائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيهِ﴾، ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ أَن يَأْتِيَهُمُ اللهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الغَمَامِ﴾، ﴿أَأَمِنتُم مَن فِي السَّمَاء أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾، ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى﴾، ﴿فَكَانَ قَابَ قَوسَينِ أَو أَدْنَى﴾ وحديث النزول** وهو أنه تعالى ينزل إلى سماء الدنيا في كل ليلة، وفي رواية

في كل ليلة جمعة، فيقول: هل من تائب فأتوب عليه، هل من مستغفر فأغفر له، **وقوله ﷺ للجارية الخرساء: «أين الله» فأشارت إلى السماء فقرّر** ولم ينكر وقال: «إنها مؤمنة» **فالسؤال والتقرير** المذكوران **يشعران بالجهة** والمكان.

[٦٧] **والجواب أنها ظواهر ظنية لا تعارض اليقينيات** الدالّة على نفي المكان والجهة كيف **ومهما تعارض دليلان وجب العمل بهما ما أمكن فتؤول الظواهر إما إجمالاً ويفوّض تفصيله إلى الله كما هو رأي من يقف على إلا الله، وعليه أكثر السلف كما روي عن أحمد الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والبحث عنها بدعة، وإما تفصيلاً كما هو رأي طائفة فنقول: الاستواء الاستيلاء نحو** قوله: **قد استوى عمرو على العراق** من غير سيف ودم مهراق **والعندية بمعنى الاصطفاء والإكرام كما يقال: فلان قريب من الملك** ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ **أي أمره، و** ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ﴾ **أي يرتضيه فإن الكلم عرضٌ يمتنع عليه الانتقال، و** ﴿مَن فِي السَّمَاءِ﴾ **أي حكمه أو سلطانه أو ملك** من ملائكته **موكل بالعذاب** للمستحقين **وعليه فَقِسْ** سائر الآيات والأحاديث فالعروج إليه هو العروج إلى موضعٍ يتقرّب إليه بالطاعة فيه، وإتيانه في ظلل إتيان عذابه، والدنوّ هو قرب الرسول إليه بالطاعة والتقدير بقاب قوسين تصوير للمعقول بالمحسوس، والنزول محمولٌ على اللطف والرحمة وترك ما يستدعيه عظم الشأن وعلوّ الرتبة على سبيل التمثيل، وخصّ بالليل لأنه مظنة الخلوات وأنواع الخضوع والعبادات، والسؤال بأين استكشافٌ عما ظن أنها معتقدة له من الأينية في الإلهية فلما أشارت إلى السماء علم أنها ليست وثنية وحمل إشارتها على أنها أرادت كونه تعالى خالق السماء فحكم بإيمانها إلى غير ذلك من التأويلات التي ذكرها العلماء لهذه الآيات والأحاديث ونظائرها فارجع إلى الكتب المبسوطة تظفر بها.

المقصد الثاني في أنه تعالى ليس بجسم

[٦٨] وهو مذهب أهل الحق، وذهب بعض الجهّال إلى أنه جسم ثم اختلفوا فالكرامية أي بعضهم قالوا: هو جسم، أي موجود، وقومٌ آخرون منهم قالوا: هو جسم، أي قائم بنفسه فلا نزاع معهم على التفسيرين إلا في التسمية أي إطلاق لفظ الجسم عليه ومأخذها التوقيف ولا توقيف ههنا، والمجسمة قالوا: هو جسم حقيقة، فقيل: مركّبٌ من لحمٍ ودم كقاتل ابن سليمان وغيره. وقيل: هو نورٌ يتلألأ كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة أشبار من شبر نفسه، ومنهم أي ومن المجسمة من يبالغ و يقول: إنه على صورة إنسان فقيل: شابٌّ أمرد جعد قطط أي شديد الجعودة. وقيل: هو شيخٌ أشمط الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين.

[٦٩] والمعتمد في بطلانه أنه لو كان جسماً لكان متحيزاً واللازم قد أبطلناه في المقصد الأول وأيضاً يلزم تركّبه وحدوثه لأن كل جسم كذلك، وأيضاً فإن كان جسماً لاتصف بصفات الأجسام إما كلها فيجتمع الضدّان أو بعضها فيلزم الترجيح بلا مرجح إذا لم يكن هناك مرجح من خارج وذلك لاستواء نسبة ذاته تعالى إلى تلك الصفات كلها أو الاحتياج أي احتياج ذاته في الاتصاف بذلك البعض إلى غيره، وأيضاً فيكون متناهياً على تقدير كونه جسماً فيتخصص لا محالة بمقدارٍ معين وشكلٍ مخصوص، واختصاصه بهما دون سائر الأجسام يكون لمخصص خارج عن ذاته لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ويلزم حينئذٍ الحاجة إلى الغير في الاتصاف بذلك الشكل والمقدار وحجتهم ما تقدم من أن كل موجود فهو إما متحيز أو حالّ في المتحيز كما تشهد به البديهة، والثاني مما لا يتصور في حقه تعالى والأول هو الجسم، وأيضاً كل قائم بنفسه جسم وأيضاً الآيات والأحاديث دالّة على كونه جسماً. والجواب الجواب.

المقصد الثالث أنه تعالى ليس جوهراً ولا عرضاً

[٧٠] أما الجوهر فنقول: إنه مسلوبٌ عنه تعالى أما عند المتكلم فلأنه المتحيز بالذات وقد أبطلناه، وأما عند الحكيم فلأنه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع وذلك إنما يتصور فيما وجوده غير ماهيته ووجود الواجب نفس ماهيته فلا يكون جوهراً عندهم أيضاً، وأما العرض فلاحتياجه في وجوده إلى محله والواجب تعالى مستغنٍ عن جميع ما عداه.

المقصد الرابع أنه تعالى ليس في زمان

[٧١] أي ليس وجوده وجوداً زمانياً، ومعنى كون الوجود زمانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في زمان كما أن معنى كونه مكانياً أنه لا يمكن حصوله إلا في مكان هذا مما اتفق عليه أرباب الملل ولا نعرف فيه للعقلاء خلافاً وإن كان مذهب المجسمة يجرّ إليه كما يجرّ إلى الجهة والمكان؛ أما عند الحكماء فلأن الزمان عندهم مقدار حركة المحدد للجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة.

[٧٢] وتوضيحه أن التعين التدريجي زماني بمعنى أنه يتقدر بالزمان وينطبق عليه ولا يتصور وجوده إلا فيه، والتغير الدفعي متعلقٌ بالآن الذي هو طرف الزمان فما لا تغير فيه أصلاً لا تعلق له بالزمان قطعاً. نعم وجوده تعالى مقارن للزمان وحاصلٌ معه حصوله وأما أنه زماني أو آني أي واقعٌ في أحدهما فكلا. وأما عندنا فلأنه أي الزمان متجددٌ يقدّر به متجدد فلا يتصور في القديم فأي تفسير فسر الزمان به امتنع ثبوته لله تعالى.

تنبيه على ما يتضمنه هذا الأصل الذي مهدناه آنفاً

[٧٣] يعلم مما ذكرنا أنّا سواء قلنا: العالم حادثٌ بالحدوث الزماني كما هو رأينا أو الذاتي كما هو رأي الحكيم فتقدّم البارئ سبحانه عليه لكونه موجوداً إياه ليس تقدماً زمانياً وإلا لزم كونه تعالى واقعاً في الزمان بل هو تقدمٌ ذاتي عندهم

وقسمٌ سادس عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعضها، و يعلم أيضاً أن بقاءه ليس عبارة عن وجوده في زمانين وإلا كان تعالى زمانياً بل هو عبارة عن امتناع عدمه ومقارنته مع الأزمنة ولا القدم عبارة عن أن يكون قبل كل زمان زمان وإلا لم يتصف به البارئ تعالى.

٥ [٧٤] وأنه أي ما ذكرناه من أنه تعالى ليس زمانياً يبسط العذر في ورود ما ورد من الكلام الأزلي بصيغة الماضي ولو في الأمور المستقبلة الواقعة فيما لا يزال كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحاً﴾ وذلك لأنه إذا لم يكن زمانياً بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كانت نسبة كلامه الأزلي إلى جميع الأزمنة على السوية إلا أن حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الأمور بصيغة الماضي

١٠ وعن بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من أنه لو كان قديماً لزم الكذب في أمثال ما ذكر فإن الإرسال لم يكن واقعاً قبل الأزل.

[٧٥] وههنا أسرار أُخر لا أبوح بها ثقةً بفطنتك منها إذا قلنا: كان الله موجوداً في الأزل وسيكون موجوداً في الأبد وهو موجودٌ الآن لم نرد به أن وجوده

١٥ واقعٌ في تلك الأزمنة بل أردنا أنه مقارن معها من غير أن يتعلق بها كتعلق الزمانيات، ومنها أنه لو ثبت وجود مجردات عقلية لم تكن أيضاً زمانية، ومنها أنه إذا لم يكن زمانياً لم يكن بالقياس إليه ماضٍ وحال ومستقبل فلا يلزم من عمله بالمتغيرات تغير في علمه إنما يلزم ذلك إذا دخل فيه الزمان.

المقصد الخامس في أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم

٢٠ [٧٦] أنه تعالى لا يتحد بغيره لما علمت فيما تقدم أي في الموقف الثاني من امتناع اتحاد الاثنين مطلقاً و في أنه تعالى لا يجوز أن يحلّ في غيره وذلك لأن الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وأنه ينفي الوجوب الذاتي، وأيضاً لو استغنى عن المحل لذاته لم يحلّ فيه إذ لا بد في الحلول من حاجة ويستحيل أن يعرض للغني

بالذات ما يحوجه إلى المحل لأن ما بالذات لا يزول بالغير وإلا احتاج إليه إي إلى المحل لذاته فإن الاستغناء عدم الاحتياج فلا واسطة بينهما ولزم حينئذٍ مع حاجة الواجب قِدم المحل فيلزم محالاّن معاً.

[٧٧] وأيضاً إذا حلّ في شيء فإن المحل إن قبل الانقسام لزم انقسامه وتركّبه واحتياجه إلى أجزائه وهو باطل وإلا أي وإن لم يقبل الانقسام كالجوهر الفرد كان الواجب أحقر الأشياء لحلوله فيه وأيضاً فلو حلّ في جسم فذاته قابلة للحلول في الجسم والأجسام متساوية في القبول لتركّبها من الجواهر الأفراد المتماثلة. وإنما التخصيص ببعض الأجسام دون بعض للفاعل المختار فلا يمكن الجزم بعدم حلوله في البقة والنواة وأنه ضروري البطلان، والخصم معترفٌ به.

[٧٨] وربما يحتج عليه بأن معنى حلوله في الغير كون تحيزه تبعاً لتحيز المحل فيلزم كونه متحيزاً وفي جهة، وقد أبطلناه.

[٧٩] وقد عرفت ضعفه لأن الحلول مفسرٌ بالاختصاص الناعت دون التبعية في التحيز كيف وأنه ينتقض بصفاته تعالى فإنها قائمةٌ بذاته ولا تحيز هناك.

[٨٠] تنبيه؛ كما لا تحلّ ذاته في غيره لا تحلّ صفته في غيره لأن الانتقال لا يتصور على الصفات وإنما هو من خواص الذوات لا مطلقاً بل الأجسام. واعلم أن المخالف في هذين الأصلين يعني عدم الاتحاد وعدم الحلول طوائف ثلاث؛

[٨١] الأولى النصارى ولما كان كلامهم مخبطاً ولذلك اختلف في نقله أشار إلى ما بقي بالمقصود فقال: وضبط مذهبهم أنهم إما أن يقولوا باتحاد ذات الله بالمسيح أو حلول ذاته فيه أو حلول صفته فيه؛ كل ذلك إما ببدنه أي بدن عيسى أو بنفسه فهذه ستة، وإما أن لا يقولوا بشيءٍ من ذلك وحينئذٍ فإما أن يقولوا: أعطاه الله قدرةً على الخلق والإيجاد أو لا، ولكن خصّه الله تعالى بالمعجزات وسمّاه ابناً تشريفاً وإكراماً كما سمى إبراهيم خليلاً فهذه ثمانية احتمالات كلها باطلة إلا الأخيرة فالستة

الأولى باطلة لما بيّنا من امتناع الاتحاد والحلول، والسابع باطل لما سنبيّنه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله وهذا كلامٌ إجمالي. وأما تفصيل مذهبهم فسنذكره في خاتمة الكتاب كان في عزيمته أن يشير هناك إلى جميع الملل والنحل إشارةً خفيفة لكنه بعد إتمام الكتاب رأى الاقتصار على بيان الفرق الإسلامية أولى خوفاً من الإملال.

[٨٢] الطائفة الثانية النصيرية والأسحاقية من غلاة الشيعة قالوا: ظهور الروحاني بالجسماني لا ينكر ففي طرف الشر كالشياطين فإنه كثيراً ما يتصور الشيطان بصورة إنسان ليعلمه الشر ويكلمه بلسانه، وفي طرف الخير كالملائكة فإن جبريل كان يظهر بصورة دحية الكلبي والأعرابي فلا يمتنع حينئذٍ أن يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين، وأولي الخلق بذلك أشرفهم وأكملهم وهو العترة الطاهرة وهو من يظهر فيه العلم التام والقدرة التامة من الأئمة من تلك العشيرة، ولم يتحاشوا عن إطلاق الألهة على أئمتهم وهذه ضلالةٌ بيّنة.

[٨٣] الطائفة الثالثة بعض المتصوفين وكلامهم مخبط بين الحلول والاتحاد، والضبط ما ذكرناه في قول النصارى والكل باطل سوى أنه تعالى خصّ أولياءه بخوارق عادات كرامةً لهم، ورأيت من الصوفية الوجودية من ينكره ويقول: لا حلول ولا اتحاد إذ كل ذلك يشعر بالغيرية ونحن لا نقول بها بل نقول: ليس في دار الوجود غيره ديار وهذا العذر أشد قبحاً وبطلاناً من ذلك الجزم إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل ولا مميز أدنى تمييز.

المقصد السادس في أنه تعالى يمتع أن يقوم بذاته حادث ولا بعد أولاً

[٨٤] أي قبل الشروع في الاحتجاج من تحرير محل النزاع ليكون التوارد بالنفي والأثبات من الجانبين على شيءٍ واحد فنقول: الحادث هو الموجود بعد العدم وأما ما لا وجود له وتجدد، ويقال له: متجدد، ولا يقال له حادث فثلاثة أقسام؛

[٨٥] **الأول؛ الأحوال ولم يجوّز تجددها** في ذاته تعالى **إلا أبو الحسين** من المعتزلة **فإنه قال: تتجدد العالمية فيه بتجدد المعلومات** هكذا ذكره الآمدي في إبكار الأفكار، وقال الإمام الرازي في نهاية العقول: اختلفت المعتزلة في تجويز الأحوال مثل المدركية والسامعية والمبصرية والمريدية والكارهية، وأما أبو الحسين فإنه أثبت تجدد العالميات في ذاته تعالى. ٥

[٨٦] **الثاني؛ الأضافات** أي النسب **ويجوز تجددها اتفاقاً** من العقلاء حتى يقال: إنه تعالى موجودٌ مع العالم بعد أن لم يكن معه.

[٨٧] **الثالث؛ السلوب فما نسب إلى ما يستحيل اتصاف البارئ تعالى به امتنع تجدده** كما في قولنا: إنه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فإن هذه سلوبٌ يمتنع تجددها **وإلا جاز** فإنه تعالى موجودٌ مع كل حادث ويزول عنه هذه المعية إذا عدم الحادث فقد تجدد له صفة سلب بعد أن لم تكن. ١٠

[٨٨] **إذا عرفت هذا** الذي ذكرناه **فقد اختلف في كونه تعالى محل الحوادث** أي الأمور الموجودة بعد عدمها **فمنعه الجمهور** من العقلاء من أرباب الملل وغيرهم، **وقال المجوس: كل حادث** هو من صفات الكمال **قائم به** أي يجوز أن يقوم به الصفات الكمالية الحادثة مطلقاً، **و** قال **الكرامية**: يجوز أن يقوم به الحادث لا مطلقاً **بل كل حادث يحتاج** البارئ تعالى **إليه في الأيجاد** أي في إيجاده للخلق، ثم اختلفوا في ذلك الحادث **فقيل: هو الأرادة، وقيل**: هو قوله: ﴿**كُن**﴾ فخلق هذا القول أو الإرادة في ذاته تعالى مستندٌ إلى القدرة القديمة، وأما خلق باقي المخلوقات فمستندٌ إلى الإرادة أو القول على اختلاف المذهبين، **واتفقوا** على **أنه** أي الحادث القائم بذاته **يسمى حادثاً وما لا يقوم بذاته** من الحوادث يسمى **محدثاً** لا حادثاً **فرقاً بينهما**. **لنا** في إثبات هذا المدّعى **وجوه ثلاثة؛** ١٥ ٢٠

[٨٩] **الأول لو جاز قيام الحادث** بذاته **لجاز أزلاً واللازم باطل، أما الملازمة فلأن القابلية من لوازم الذات وإلا لزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي** فإن القابلية إذا لم تكن لازمة بل عارضة كان الذات في حد نفسها قبل عروض القابلية لها ممتنعة القبول للحادث المقبول وبعد عروضها ممكنة القبول له فيلزم ذلك الانقلاب، ولو فرض زوال القابلية بعد ثبوتها لزم الانقلاب من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي، ولما لم يكن لنا حاجة إلى هذا لم نتعرض له.

[٩٠] **وأيضاً فتكون القابلية** على تقدير عدم لزومها وثبوتها للذات أزلاً **طارئةً على الذات فتكون صفةً زائدة** عليها عارضةً لها وحينئذٍ فلا بد للذات من قابلية لهذه القابلية فإن كانت قابلية القابلية لازمة للذات فذاك وإلا فهناك قابلية ثالثة **ويلزم التسلسل** في القابليات المحصورة بين حاصرين وهو محال، **وإذا كانت** القابلية **من لوازم الذات امتنع انفكاكها عنها فتدوم** القابلية **بدوامها والذات أزلية فكذا القابلية، وهي** أي أزلية القابلية **تقتضي جواز اتصاف الذات به** أي بالحادث **أزلاً إذ لا معنى للقابلية إلا جواز الاتصاف به** أي بالمقبول، **وأما بطلان اللازم فلأن القابلية نسبةٌ تقتضي قابلاً ومقبولاً وصحتها أزلاً تستلزم صحة الطرفين أزلاً فيلزم صحة وجود الحادث أزلاً؛ هذا خلف.**

[٩١] **الثاني** من تلك الوجوه **صفاته تعالى صفات كمال فخلوّه عنها نقص** والنقص عليه محالٌ إجماعاً فلا يكون شيء من صفاته حادثاً وإلا كان خالياً عنه قبل حدوثه.

[٩٢] **الثالث** منها **أنه تعالى لا يتأثر عن غيره** ولو قام به حادث لكانت ذاته متأثرةً عن الغير متغيرةً به.

[٩٣] **ويمكن الجواب عن** الوجه **الأول بأن اللازم** مما ذكرتموه من لزوم القابلية للذات هو **أزلية الصحة** أي أزلية صحة وجود الحادث وهذا اللازم

ليس بمحال فإن صحة وجود الحادث أزلية بلا شبهة **والمحال** هو **صحة الأزلية** أي صحة أزلية وجود الحادث، وهذا ليس بلازم لأن أزلية الإمكان تغاير إمكان الأزلية ولا تستلزمه كما في الحوادث اليومية على ما مرّ تحقيقه **فأين أحدهما من الآخر** وأيضاً ما ذكرتموه منقوض **إذ لو لزم** وصح **لزم** مثله **في وجود العالم وإيجاده** فإنه تعالى موصوفٌ في الأزل بصحة إيجاد العالم فيصح في الأزل وجوده قطعاً فيصح أن يكون العالم أزلياً وهو محال فلو لزم من القابلية الأزلية إمكان أزلية الحادث للزم من الفاعلية الأزلية إمكان أزلية العالم.

[٩٤] **لا يقال: القابلية** صفةٌ **ذاتية** لازمة للذات فيلزم إمكان أزلية المقبول **دون الفاعلية** فإنها صفة غير لازمة فلا يلزم إمكان أزلية المفعول **لأنّا نقول: الكلام في قابلية الفعل** والتأثير فإنها أزلية كما أشرنا إليه فيلزم إمكان أزلية المفعول لا في الفاعلية الحاصلة بالفعل.

[٩٥] **و** يمكن الجواب **عن** الوجه **الثاني** بأن يقال: **لم لا يجوز أن يكون ثمة صفات كمال متلاحقة** غير متناهية **لا يمكن بقاؤها** واجتماعها **وكل لاحق منها مشروط بالسابق** على قياس الحركات الفلكية عند الحكماء **فلا ينتقل** حينئذٍ **عن الكمال الممكن له إلا إلى كمالٍ آخر** يعاقبه، **ولا يلزم الخلوّ** عن الكمال المشترك بين تلك الأمور المتلاحقة **وأما الخلوّ عن كل واحدٍ منها فإما لامتناع بقائه، ولا نسلم امتناع الخلو عن مثله** مما يمتنع بقاؤه إنما الممتنع هو الخلو عن كمالٍ يكمن بقاؤه **وإما لأنه لو لم يخلُ عنه لم يمكن حصول غيره فيلزم** حينئذٍ **فقد كمالات غير متناهية فكان فقده** أي فقد كل واحدٍ منها **لتحصيل كمالات غير متناهية هو الكمال بالحقيقة** لا وجدانه مع فقدان تلك الكمالات؛ إلا أن هذا التصوير ينافيه برهان التطبيق على رأي المتكلم كما سيشير إليه المصنف.

[٩٦] **و** يمكن الجواب **عن** الوجه **الثالث وهو أنك إن أردت بتأثره عن غير حصول الصفة له بعد أن لم يكن فهو أول المسألة** إذ لا معن لقيام الحادث بذاته

تعالى سوى هذا فيكون قولك: إنه لا يتأثر عن غيره عين مدّعاك فيكون مصادرة على المطلوب، **وإن أردت أن هذه الصفة** الحادثة **تحصل في ذاته من فاعلٍ غيره فممنوع** أن ذلك لازم من قيام الصفة الحادثة به **لجواز أن يكون** حصوله في ذاته **مقتضي لذاته إما على سبيل الإيجاب لما ذكرنا من الترتب** والتلاحق **وإما على سبيل الاختيار فكما أوجد سائر المحدثات** في أوبات مخصوصة **يوجد الحادث في ذاته**.

[٩٧] **وربما يقال: لو قام الحادث بذاته لم يخلُ عنه وعن ضده وضد الحادث حادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، وهذا** الاستدلال **يبتنى على أربع مقدمات؛ الأولى أن لكل صفة حادثة ضدّاً، الثانية الحادث، الثالثة الذات لا تخلو عن الشيء وضده، الرابعة ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. والثلاث الأول** من هذه المقدمات **مشكلة** إذ لا دليل على صحتها فلا يصح الاستدلال بها، **والرابعة إذا تمت تمّ الدليل الثاني** واندفع عنه حديث تلاحق الصفات.

[٩٨] **احتج الخصم بوجوهٍ** ثلاثة؛ **الأول الاتفاق على أنه متكلمٌ سميعٌ بصير ولا تتصور** هذه الأمور **إلا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة** فوجب حدوث هذه الصفات القائمة بذاته تعالى.

[٩٩] **قلنا**: الحادث **تعلقه** أي تعلق ما ذكر من الصفات **وأنه** أي ذلك التعلق **إضافة** من الإضافات فيجوز تجددها وتغيرها إذ الكلام عندنا معنى نفسي قديم قائم بذاته لا يتوقف على وجود المخاطب بل يتوقف عليه تعلقه، وكذا السمع والبصر والإرادة والكراهة.

[١٠٠] **الثاني؛ المصحح للقيام به إما كونه صفة فيعم** هذا المصحح الحادث **أو** كونه صفة **مع وصف القدم وهو كونه غير مسبوق بالعدم وأنه سلبٌ لا يصلح جزءاً للمؤثر** في الصحة فتعين الأول فيصح قيام الصفة الحادثة به.

[١٠١] **قلنا: المصحح** للقيام به **هو حقيقة الصفة القديمة وهي مخالفة لحقيقة الصفة الحادثة بذاتها** فلا يلزم اشتراك الصحة.

[١٠٢] **الثالث أنه تعالى صار خالقاً للعالم بعد ما لم يكن و** صار **عالماً بأنه وجد بعد أن كان عالماً بأنه سيوجد** فقد حدثت فيه صفة الخالقية وصفة العلم.

٥ [١٠٣] **قلنا: التغير في الإضافات** فإن العلم صفة حقيقية لها تعلق بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره، والخالقية من الصفات الإضافية أو من الحقيقية والمتغير تعلقها بالمخلوق لا نفسها.

[١٠٤] **قالت الكرامية: أكثر العقلاء يوافقوننا فيه** أي في قيام الصفة الحادثة بذاته تعالى **وإن أنكروه باللسان فإن الجبائية قالوا بإرادةٍ وكراهةٍ حادثتين لا في**
١٠ **محل لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث المسموع والمبصر، وأبو الحسين يثبت علوماً متجددة والأشعرية يثبتون النسخ وهو إما رفع الحكم** القائم بذاته **وانتهاؤه وهما عدم بعد الوجود** فيكونان حادثين، **والفلاسفة أثبتوا الإضافات** أي قالوا بوجودها في الخارج **مع عروض المعية والقبلية** المتجددتين لذاته تعالى كما مرّ فقد ذهبوا أيضاً إلى
١٥ قيام الحوادث به.

[١٠٥] **والجواب أن التغير في الإضافات** وهو جائز **كما تقدم في تقرير محل النزاع** فمراد الأشعرية أن تعلق الحكم به ينتهي أو يرتفع وكذا مراد أبي الحسين والجبائية هو أن تعلق العلم والمريدية والكارهية يتجدد أو نقول: هؤلاء ذهبوا إلى تجدد الأحوال في ذاته كما نبهت عليه **والحكماء**
٢٠ **لا يثبتون كل إضافة فلا يرد عليهم الإلزام** بالمعية والقبلية ونظائرهما فإنها إضافات لا وجود لها.

[١٠٦] تنبيه على ضابط ينتفع به في دفع ما تمسك به الخصم الصفات على ثلاثة أقسام حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة و حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة وإضافية محضة كالمعية والقبلية وفي عدادها الصفات السلبية ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير في القسم الأول مطلقاً ويجوز في القسم الثالث مطلقاً، و أما القسم الثاني فإنه لا يجوز التغير فيه نفسه ويجوز في تعلقه.

المقصد السابع

[١٠٧] اتفق العقلاء على أنه تعالى لا يتصف بشيءٍ من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر أو الباطن كالطعم واللون والرائحة والألم مطلقاً وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي، وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة، قالوا: اللذة إدراك الملائم فمن أدرك كمالاً في ذاته التذّ به وذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم أن كماله تعالى أجلّ الكمالات وإدراكه أقوى الإدراكات فوجب أن تكون لذته أقوى اللذات ولذلك قالوا أجل مبتهج هو المبدأ الأول بذاته تعالى.

[١٠٨] والجواب لا نسلم أن اللذة نفس الإدراك كما مرّ وإذا كان سبباً للذة فقد لا تكون ذاته قابلة للذة ووجود السبب لا يكفي لوجود المسبب دون وجود القابل، وإن سلم قبول ذاته لها فلم قلت: إن إدراكنا مماثل لإدراكه بالحقيقة حتى يكون هو أيضاً سبباً للذة كإدراكنا، ولو قدم هذا السؤال الثالث على الثاني لكان له وجه وجيه كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة.

المرصد الثالث في توحيده تعالى

[١٠٩] أفرده عن سائر التنزيهات اهتماماً بشأنه **وهو مقصدٌ واحد وهو أنه يمتنع وجود إلهين.**

[١١٠] **أما الحكماء فقالوا: يمتنع وجود موجودين كل واحدٍ منهما واجبٌ لذاته** وذلك **لوجهين؛ الأول لو وجد واجبان وقد تقدم أن الوجوب نفس الماهية لتمايزا بتعين لامتناع الاثنينية** مع التشارك في تمام الماهية **بدون الامتياز بالتعين** الداخل في هوية كل من ذينك المتشاركين **فيلزم تركّبهما** أي تركّب هوية كلٍّ منهما من الماهية المشتركة والتعين المميز **وأنه محال** إذ يلزم أن لا يكون شيء منهما واجباً، والمقدّر خلافه.

[١١١] **وهو** أي هذا الوجه **مبنيٌّ على أن الوجوب وجودي** إذ حينئذٍ يكون نفس الماهية **فإن صح لهم ذلك تمّ الدست** وهو فارسيٌّ معرّب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب والصدارة أي تمّ استدلالهم على هذا المطلب الجليل وحصل لهم مقصودهم الذي راموه **ولم يمكن منع كون الوجوب على تقدير ثبوته نفس الماهية و** لا منع **كون التعين أمراً ثبوتياً** كيلا يلزم التركيب حينئذٍ وإنما لم يمكن منعهما **إذ قد فرغنا عنهما** أي عن هاتين المقدمتين وإثباتهما فيما تقدم.

[١١٢] **الثاني** من الوجهين **الوجوب** الذي هو نفس ماهية الواجب **هو المقتضي للتعين** الذي ينضم إليه **فيمتنع التعدد** حينئذٍ في الواجب؛ **أما الأول** وهو أن الوجوب هو المقتضي للتعين **فإذ لولاه فإما أن يستلزم** ويقتضي **التعين الوجوب فيلزم تأخره** أي تأخر الوجوب عن التعين ضرورة تأخر المعلول عن علته **ويلزم الدور** لأن الوجوب الذاتي الذي هو عين الذات يجب أن يكون متقدماً على ما عداه علة له **أو لا يستلزم** ولا يقتضي شيء منهما الآخر **فيجوز** حينئذٍ **الانفكاك بينهما** لاستحالة أن يكون هناك أمر ثالث مقتضياً لهما معاً حتى

يتلازما لأجله فيجوز الوجوب بلا تعين وأنه محال إذ يستحيل أن يوجد شيء بلا تعين، و يجوز التعين بلا وجوب فلا يكون ذلك التعين الموجود واجباً لذاته لامتناع الواجب بدون الوجوب وهو أيضاً بناء على كون الوجوب ثبوتياً ليتحقق كونه نفس الماهية، وأما الثاني وهو أن الوجوب إذا كان هو المقتضي للتعين امتنع التعدد فلما علمت أن الماهية المقتضية لتعينها ينحصر نوعها في شخصٍ واحد ٥ ولذلك لم يتعرض له.

[١١٣] وأما المتكلمون فقالوا: يمتنع وجود إلهين مستجمعين لشرائط الإلهية لوجهين؛ الأول لو وجد إلهان قادران على الكمال لكان نسبة المقدورات إليهما سواء إذ المقتضي للقدرة ذاتهما وللمقدورية الإمكان لأن الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية فتستوي النسبة بين كل مقدور وبينهما فإذاً يلزم وقوع هذا المقدور ١٠ المعين إما بهما وأنه باطل لما بيّنا من امتناع مقدور بين قادرين، وإما بأحدهما ويلزم الترجيح بلا مرجح فلو تعددت الآلهة لم يوجد شيء من الممكنات لاستلزامه أحد المحالين إما وقوع مقدور بين قادرين وإما الترجيح بلا مرجح.

[١١٤] الثاني من الوجهين إذا أراد أحدهما شيئاً فإما أن يمكن من الآخر إرادة ضده أو يمتنع وكلاهما محال؛ أما الأول فلأنّا نفرض وقوع إرادته له لأن ١٥ الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم؛ أما وقوعها معاً فيلزم اجتماع الضدين وأما لا وقوعهما فيلزم ارتفاعهما فيلزم عجزهما لعدم حصول مرادهما وأيضاً يلزم اجتماعهما لأن المانع من وقوع مراد كلٍّ منهما هو حصول مراد الآخر لا قادريته عليه فإذا امتنع مراد كل منهما فقد حصل مرادهما معاً؛ هذا خلف. ٢٠

[١١٥] وأيضاً فإذا فرض ما ذكرناه في ضدين لا يرتفعان كحركة جسم وسكونه لزم المحال وهو ارتفاعهما معاً وأما وقوع أحدهما دون الآخر فالذي لا يقع مراده لا يكون قادراً كاملاً فلا يكون إلهاً، وأما الثاني وهو أن يمتنع إرادة الآخر ضده فلأن ذلك الشيء الذي امتنع تعلق إرادة الآخر به هو لذاته يمكن تعلق قدرة

كل من الإلهين وإرادته به فالذي امتنع تعلق قدرته وإرادته به فالمانع عنه هو تعلق قدرة الآخر وإرادته فيكون هذا عاجزاً فلا يكون إلهاً؛ هذا خلف لأنه خلاف المقدّر وقد مرّ أنه يمكن إثبات الوحدانية بالدلائل النقلية لعدم توقف صحتها على التوحيد.

٥ [١١٦] واعلم أنه لا مخالف في هذه المسألة إلا الثنوية دون الوثنية فإنهم لا يقولون بوجود إلهين واجبي الوجود ولا يصفون الأوثان بصفات الإلهية وإن أطلقوا عليها اسم الآلهة بل اتخذوها على أنها تماثيل الأنبياء أو الزهاد أو الملائكة أو الكواكب واشتغلوا بتعظيمها على وجه العبادة توصلاً بها إلى ما هو إله حقيقة، وأما الثنوية فإنهم قالوا: نجد في العالم خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً وأن ١٠ الواحد لا يكون خيراً شريراً بالضرورة فلكلٍّ منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية من الثنوية قالوا: فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة، وفساده ظاهر لأنهما عرضان فيلزم قِدم الجسم وكون الإله محتاجاً إليه وكأنهم أرادوا معنى آخر سوى المتعارف فإنهم قالوا: النور حيٌّ عالمٌ قادرٌ سميعٌ بصير، والمجوس منهم ذهبوا إلى أن فاعل الخير هو يزدان وفاعل ١٥ الشر هو أهرمن ويعنون به الشيطان.

[١١٧] والجواب منع قولهم: الواحد لا يكون خيراً شريراً بمعنى أنه يوجد خيراً كثيراً وشرّاً كثيراً اللهم إلا أن يراد بالخير من يغلب خيره على شرّه وبالشرير من يغلب شرّه على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة فلا يجتمعان حينئذٍ في واحد لكنه غير ما لزم مما ذكر بل اللازم منه هو المعنى الذي أشرنا إليه فلا يفيد إبطاله أي ٢٠ إبطال ما ليس بلازم. ثم بعد هذا المنع والتنزل عنه يقال لهم: الخير إن قدر على دفع شرّ الشرير ولم يفعله فهو شرير، وإن لم يقدر عليه فهو عاجز عن بعض الممكنات فلا يصلح إلهاً فلا يوجد إلهان كما ذكرتم فنعارض خطابتهم بخطابة أحسن من ذلك مآلاً وأكثر إقناعاً.

المرصد الرابع في الصفات الوجودية

وفيه مقاصد ثمانية؛

الأول في إثبات الصفات لله تعالى على وجهٍ عام

[١١٨] لا يختص بصفةٍ دون أخرى ذهب الأشاعرة ومن تأسي بهم إلى أن له تعالى صفات موجودة قديمة زائدة على ذاته فهو عالمٌ بعلم قادرٌ بقدرة مريدٌ بإرادة، وعلى هذا القياس فهو سميعٌ بسمع بصيرٌ ببصر حيٌّ بحياة، وذهب الفلاسفة والشيعة إلى نفيها أي نفي الصفات الزائدة على الذات فقالوا: هو عالمٌ بالذات وقادرٌ بالذات وكذا سائر الصفات مع خلاف للشيعة في إطلاق الأسماء الحسنى عليه فمنهم من لم يطلق شيئاً منها عليه ومنهم من لم يجوّز خلوّه عنها، والمعتزلة لهم في الصفات تفصيلٌ يأتي في كل مسألة مسألة من مباحثها.

[١١٩] احتج الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوهٍ ثلاثة؛ الأول ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة وهو قياس الغائب على الشاهد فإن العلة والحد والشرط لا يختلف غائباً وشاهداً ولا شك أن علة كون الشيء عالماً في الشاهد هي العلم فكذا في الغائب، وحدّ العالم ههنا من قام به العلم فكذا حدّه هناك وشرط صدق المشتق على واحدٍ منّا ثبوت أصله له فكذا شرطه فيمن غاب عنّا وقِسْ على ذلك سائر الصفات، وقد عرفت ضعفه في المرصد الأخير من الموقف الأول كيف والخصم أي القائس كما وقع في كلام الآمدي قائلٌ ومعترفٌ باختلاف مقتضى الصفات شاهداً وغائباً فإن القدرة في الشاهد لا يتصور فيها الإيجاد بخلافها في الغائب والإرادة فيه لا تخصص بخلاف إرادة الغائب وكذا الحال في باقي الصفات فإذا ما وجد في أحدهما لم يوجد في الآخر فلا يصح القياس أصلاً؛ كيف وقد يمنع ثبوتها أي ثبوت العلم والقدرة والإرادة ونظائرها في الشاهد بل الثابت فيه بيقين هو العالمية والقادرية والمريدية لا ما هي مشتقة منها فيضمحل القياس بالكلية.

[١٢٠] الوجه **الثاني لو كان مفهوم كونه عالماً حياً قادراً نفس ذاته لم يفد حملها على ذاته وكان قولنا** على طريق الإخبار: **الله الواجب** أو العالم أو القادر أو الحي إلى سائر الصفات **بمثابة حمل الشيء على نفسه واللازم باطل** لأن حمل هذه الصفات يفيد فائدة صحيحة بخلاف قولنا: ذاته ذاته، وإذا بطل كونها نفساً ولا مجال للجزئية قطعاً تعينت الزيادة على الذات.

[١٢١] **وفيه نظر فإنه لا يفيد إلا زيادة هذا المفهوم** أعني مفهوم العالم والقادر ونظائرهما **على مفهوم الذات** ولا نزاع في ذلك، **وأما زيادة ما صدق عليه هذا المفهوم على حقيقة الذات فلا** يفيده هذا الدليل. **نعم لو تصوّرا** أي مفهوما الوصف والذات معاً **بحقيقتهما وأمكن حمل أحدهما** أي الوصف على الذات **دون** حمل **الآخر** أي الذات عليها **حصل المطلوب** وهو زيادة الوصف على الذات **ولكن أنّى ذلك** التصور الواصل إلى كنه حقيقتهما الوجه.

[١٢٢] **الثالث؛ لو كان العلم نفس الذات والقدرة** أيضاً **نفس الذات** كما زعموه **لكان العلم نفس القدرة فكان المفهوم من العلم والقدرة** أمراً **واحداً وأنه ضروري البطلان** وكذا الحال في باقي الصفات التي ادّعى أنها عين الذات، **وهذا** الوجه **من النمط الأول** أي الوجه السابق عليه **والإيراد هو الإيراد** يعني أنه يدل على تغاير مفهومي العلم والقدرة ومغايرتهما للذات لا على تغاير حقيقتهما ومغايرتهما لها والمتنازع فيه هو الثاني دون الأول.

[١٢٣] فمنشأ هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشيء وحقيقته. فإن قلت: كيف يتصور كون صفة الشيء عين حقيقته مع أن كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته لصاحبه، وهل هذا إلا كلام مخيل لا يمكن أن يصدّق به كما في سائر القضايا المخيلة التي يمتنع التصديق بها فلا حاجة بنا إلى الاستدلال على بطلانه.

[١٢٤] قلت: ليس معنى ما ذكروه أن هناك ذاتاً وله صفة وهما متحدان حقيقةً كما تخيلته بل معناه أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذاتٍ وصفةٍ معاً؛ مثلاً ذاتك ليست كافية في انكشاف الأشياء عليك بل تحتاج في ذلك إلى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفةٍ تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفةٌ عليه لأجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم.

[١٢٥] وكذا الحال في القدرة فإن ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لا بصفة زائدة عليها كما في ذواتنا فهي بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى هذا تكون الذات والصفات متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وثمراتها من الذات وحدها.

[١٢٦] **احتج الحكماء بأنه لو كان له صفة زائدة** على ذاته **لكان** هو **فاعلاً** لتلك الصفة **لاستناد جميع الممكنات إليه وقابلاً لها** أيضاً لقيامها بذاته **وقد تقدّم بطلانه.**

[١٢٧] **والجواب لا نسلم بطلانه وقد تقدم الكلام عليه.**

[١٢٨] **واحتج المعتزلة** والشيعة **بوجوهٍ** ثلاثة؛ **الأول ما مرّ** من **أن إثبات القدماء كفر وبه كفرت النصارى.**

[١٢٩] **والجواب ما مرّ** أيضاً **من أن الكفر إثبات ذوات قديمة لا** إثبات **ذاتٍ** واحدة **وصفات** قدماء.

[١٣٠] **الثاني؛ عالميته وقادريته واجبة فلا تحتاج إلى الغير.**

[١٣١] **والجواب أن العالمية عندنا** يعني نفاة الأحوال **ليست أمراً وراء قيام العلم به فيحكم** بالنصب على جواب النفي **عليها بأنها واجبة** والحاصل أن العلم صفةٌ قائمة بذاته تعالى وليس هناك صفة أخرى تسمى عالمية حتى يصح الحكم عليها بأنها واجبة فلا تكون محتاجةً معللةً بالعلم، **وإن سلم** ثبوت العالمية **فالمراد بوجوبها إن كان امتناع خلوّ الذات عنها فذلك لا يمنع استنادها إلى**

صفةٍ أجرى واجبة أيضاً بهذا المعنى أعني صفة العالم فإنه نفس المتنازع فيه بيننا إذ نحن نجوّزه وأنتم لا تجوّزونه، وإن أردتم أنها أي العالمية واجبة لذاتها فبطلانه ظاهر فإن الصفة في حدّ ذاتها محتاجة إلى موصوفها فيمتنع اتصافها بالوجوب الذاتي.

٥ [١٣٢] الثالث: صفته صفة كمال فيلزم على تقدير قيام صفة زائدة به أن يكون هو ناقصاً لذاته مستكملاً بغيره الذي هو تلك الصفة وهو باطلٌ اتفاقاً.

[١٣٣] والجواب إن أردتم باستكماله بالغير ثبوت صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته فهو جائزٌ عندنا وهو المتنازع فيه، وإن أردتم به غيره أي غير المعنى الذي ذكرناه فصوّروه أولاً حتى نفهمه ثم بيّنوا لزومه لما ادّعيناه وملخصه أن المحال ١٠ هو استفادته صفة كمال من غيره لا تصافه لذاته بصفة كمال هي غيره، واللازم من مذهبنا هو الثاني لا الأول.

[١٣٤] لكن يتجه أن يقال: تأثيره تعالى في صفة القدرة مثلاً إن كان بقدرةٍ واختيار لزم محذور أن التسلسل في صفاته وحدوثها، وإن كان بإيجاب لزم كونه موجباً بالذات فلا يكون الإيجاب نقصاناً فجاز أن يتصف ١٥ به بالقياس إلى بعض مصنوعاته ودعوى أن إيجاب الصفات كمال وإيجاب غيرها نقصان مشكلة.

المقصد الثاني في قدرته

وفيه بحثان:

الأول في أنه تعالى قادر

٢٠ [١٣٥] أي يصح منه إيجاد العالم وتركه فليس شيء منهما لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وإلى هذا ذهب المليون كلهم، وأما الفلاسفة فإنهم قالوا: إيجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوّه عنه

فأنكروا القدرة بالمعنى المذكور لاعتقادهم أنه نقصان وأثبتوا له الإيجاب زعماً منهم أنه الكمال التام؛ وأما كونه تعالى قادراً بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل فهو متفقٌ عليه بين الفريقين إلا أن الحكماء ذهبوا إلى أن مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدّم الشرطية الأولى واجب صدقه، ومقدّم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق البارئ ﷻ.

[١٣٦] وأشار المصنف إلى الاحتجاج على كونه قادراً بقوله: **وإلا** أي وإن لم يكن قادراً بل موجباً بالذات **لزم أحد الأمور الأربعة إما نفي الحادث** بالكلية **أو عدم استناده إلى المؤثر أو التسلسل أو تخلف الأثر عن المؤثر** الموجب التام، **وبطلان** هذه **اللوزام** كلها **دليل بطلان الملزوم**.

[١٣٧] أما **بيان الملازمة** فهو **أنه** على تقدير كونه تعالى موجباً **أما أن لا يوجد حادث أو يوجد فإن لم يوجد فهو الأمر الأول، وإن وجد فإما أن لا يستند** ذلك الحادث الموجود **إلى مؤثر** موجد **أو يستند فإن لم يستند فهو الثاني** من تلك الأمور **وإن استند فإما أن لا ينتهي إلى قديم أو ينتهي فإن لم ينتهِ فهو الثالث** منها لأنه إذا استند إلى مؤثر لا يكون قديماً ولا منتهياً إليه فلا بد هناك من مؤثرات حادثة غير متناهية مع كونها مترتبة مجتمعة وهو تسلسلٌ محال اتفاقاً، **وإن انتهى فلا بد** هناك **من قديمٍ يوجب حادثاً بلا واسطة** من الحوادث **دفعاً للتسلسل** في الحوادث سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة **فيلزم الرابع** وهو التخلف عن المؤثر الموجب التام ضرورة تخلف ذلك الحادث الصادر بلا واسطة عن القديم الذي يوجبه بذاته، وأما بطلان اللوازم فالأول بالضرورة، والثاني بما علمت من أن الممكن الحادث محتاج إلى مؤثر، والثالث بما مرّ في مباحث التسلسل، والرابع بأن الموجب التام ما يلزمه أثره وتخلف اللازم عن الملزوم محال وبأنه يلزم الترجيح بلا مرجح من فاعل موجب فإن وجود ذلك

الحادث منه في وقته ليس أولى من وجوده فيما قبله. قيل: هذا الدليل برهانٌ بديع لا يحتاج إلى إثبات حدوث العالم وقد تفرّد به المصنف رحمه الله.

[١٣٨] **وإن شئت قلت** في إثبات كونه قادراً: **لو كان البارئ تعالى موجباً بالذات لزم قدم الحادث والتالي باطل** بطلاناً ظاهراً، **و** أما **بيان الملازمة** فهو أن أثر الموجب القديم يجب أن يكون قديماً إذ **لو حدث لتوقف على شرطٍ حادث** كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف أيضاً على شرطٍ آخر حادث، **و** حينئذٍ **تسلسل** أي لزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة أو مجتمعة وكلاهما محال.

[١٣٩] **واعلم أن هذا الاستدلال** الذي أشار إليه بقوله: وإن شئت قلت: **إنما يتم بأحد طريقين؛ الأول أن يبين حدوث ما سوى** ذات **الله تعالى** وصفاته إذ لولا ذلك لجاز أن يصدر عن البارئ على تقدير كونه موجباً قديم مختار ليس بجسم ولا جسماني يصدر عنه الحوادث بحسب إرادته المختلفة فلا يلزم من إيجاب البارئ قدم الحادث، **و** أن يبين مع ذلك أيضاً **أنه لا يجوز قيام حوادث متعاقبة لا نهاية لها بذاته** إذ لو جاز ذلك لأمكن أن يصدر عنه مع كونه موجباً حادث مشروط بصفةٍ حادثةٍ قائمة بذاته مشروطة بصفةٍ أخرى وهكذا إلى غير النهاية، وإذا ثبت حدوث ما سوى ذاته وصفاته وثبت أيضاً استحالة قيام الصفات المتعاقبة إلى ما لا نهاية له بذاته تم الاستدلال المذكور بهذا الطريق لأن أثر الموجب القديم لا يكون حادثاً بلا تسلسل الحوادث فإن الصادر عنه بلا شرط أو بشرط قديم قديم قطعاً لامتناع التخلف عن الموجب التام كما عرفت.

[١٤٠] **الثاني** من الطريقين **أن يبين في الحادث اليومي أنه لا يستند إلى حادثٍ مسبوقٍ بآخر لا إلى نهاية محفوظاً** استناده كذلك **بحركةٍ دائمة** إذ على تقدير هذا الاستناد جاز أن يكون المبدأ الأول موجباً مفيضاً لوجود الحادث اليومي على مادةٍ قديمة بواسطة استعدادات متعاقبة مستندة إلى تلك الحركة

السرمدية كما ذهب إليه الفلاسفة حيث جوّزوا التسلسل في الأمور المترتبة إذا لم تكن مجتمعة، وزعموا أن الحركة الدائمة هي الواسطة بين عالمي القدم والحدوث فإنها ذات جهتين استمرار وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها إلى القديم، وباعتبار تجددها صارت واسطة في صدور الحوادث عن المبدأ القديم، وإذا لم يجز هذا الاستناد فلو كان البارئ تعالى موجباً لكان الحادث اليومي المستند إليه بواسطة أو بغير واسطة قديماً؛ هذا خلف فقد تم هذا الاستدلال بهذا الطريق أيضاً.

[١٤١] ولقائلٍ أن يقول: ذلك البرهان البديع لا يتم أيضاً إلا بالطريق الأول إذ لو جاز قدم ما سوى ذاته تعالى وصفاته أو جاز تعاقب صفاته التي لا تتناهى لم يلزم الأمر الرابع أعني التخلف عن المؤثر التام؛ أما على الأول فلأنه جاز أن يكون ذلك القديم مختاراً كما مرّ، وأما على الثاني فلجواز استناد الحادث إلى الموجب بتعاقب حوادث لا تتناهى، وليس يلزم على شيءٍ من هذين تخلف الأثر عن مؤثره الموجب التام لأن مؤثره إما مختار ما كون البارئ تعالى موجباً، وإما غير تام في المؤثرية لتوقف تأثيره فيه على شرائط حادثة غير متناهية قائمة بذاته تعالى.

[١٤٢] **وأنت بعد إحاطتك بما تقدم** من المباحث **خليقٌ بأن يسهل عليك ذلك** أي بيان الأمور المذكورة؛ أما بيان حدوث ما سوى الله سبحانه فبما مرّ من المسلك العام في حدوث العالم مطلقاً أعني مسلك الإمكان أو المسلك الخاص بالأجسام مع نفي المجرّدات، وأما بيان امتناع تعاقب الصفات أو الحركات إلى غير النهاية فبالبرهان التطبيقي.

[١٤٣] **احتج الحكماء** على إيجابه **بوجوهٍ** كثيرة أقواها ما صرّح به المصنف وعبّر عنه بقوله **الأول** لأنه الذي عليه يعوّلون وبه يصولون وتقريره أن يقال: لا يجوز أن يكون قادراً إذ **تعلق القدرة** منه **بأحد الضدين** المقدورين له كتخصيص الجسم بشكلٍ معين ولونٍ مخصوص مثلاً دون ما عداه من

الأشكال والألون **إما لذاتها** بلا مرجح وداع **فيستغني الممكن عن المرجح** لأن نسبة ذات القدرة إلى الضدين على السوية كما اعترف به القائل بقادريته **وأنه يسدّ باب إثبات الصانع** إذ يجوز حينئذٍ أن يترجح وجود الممكن على عدمه من غير مرجح، **وأيضاً يلزم قدم الأثر** لأن المؤثر حينئذٍ مستجمعٌ لشرائط التأثير لأن الواجب أزلي وكذا قدرته وتعلقها فلا يجوز تخلف الأثر عنه وهو باطل لأن أثر القادر حادثٌ اتفاقاً وخصوصاً على رأيكم، **وأما لا لذاتها فيحتاج** تعلقها به **إلى مرجح** من خارج ومع ذلك المرجح لا يجب الفعل وإلا لزم الإيجاب بل كان جائزاً هو وضده أيضاً فيحتاج إلى مرجحٍ آخر **ويلزم التسلسل** في المرجحات.

[١٤٤] **والجواب** نختار **أن تعلقها** بأحد المقدورين **إنما هو بذاتها** لا بأمرٍ خارج، وليس يحتاج تعلق إرادة المختار بأحد مقدوريه إلى داعٍ **كما بيّنا في طريقي الهارب وقدحي العطشان.**

[١٤٥] **قولكم** أولاً: **فيستغنى الممكن عن المرجح. قلنا: لا يلزم من ترجيح القادر لأحد مقدوريه** على الآخر **بلا مرجح** وداعٍ **ترجح أحد طرفي الممكن في حدّ ذاته من غير المرجح** المؤثر فيه إذ بينهما بون بعيد كما أشار إليه بقوله: **وبالجملة فالترجيح** الصادر عن مؤثر قادر **بلا مرجح أي بلا داعية غير الترجيح بلا مرجح أي بلا مؤثر أصلاً مغايرة ظاهرة ولا يلزم من صحته صحته** أي من صحة الأول صحة الثاني؛ ألا يرى أن بديهة العقل شاهدة بامتناع الثاني بلا توقف ولذلك لم يذهب إلى صحته أحد من العقلاء ولا يشهد كذلك بامتناع الأول ومن ثمة ترى جمعاً يجوّزونه.

[١٤٦] **وربما** يختار أن تعلقها لا لذاتها، و **يقال: الفعل مع الداعي أولى بالوقوع ولا ينتهي إلى الوجوب** فلا يلزم الإيجاب ولا يحتاج أيضاً إلى مرجح آخر ليتسلسل، **وقد عرفت ضعفه** بما مرّ من أن الأولوية التي لم تنتهِ إلى حدّ الوجوب غير كافية في صدور الممكن عن المؤثر.

[١٤٧] قولكم ثانياً: يلزم قدم الأثر. قلنا: ممنوع وإنما يلزم ذلك في الموجب الذي إذا اقتضى شيئاً لذاته اقتضاه دائماً إذ نسبته إلى الأزمنة سواء، وأما القادر الذي هو مؤثر تام فيجوز أن تتعلق قدرته بالإيجاد في ذلك الوقت الذي أوجد الحادث فيه دون غيره بلا سبب يخصّ ذلك الوقت فإن ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار والعلة الموجبة؛ ألا يرى أن كل أحد يفرق بين كون الإنسان مختاراً في قيامه وقعوده، وكون الحجر هابطاً بطبيعته فلو توقف فعل المختار على مرجح لم يبقَ بينه وبين الموجب فرق.

[١٤٨] فإن قيل: هذا وجهٌ ثانٍ لهم في إثبات الإيجاب وتقريره أن يقال عندكم: إن إرادة الله وقدرته متعلقتان من الأزل إلى الأبد بترجح الحادث المعين وإيجاده في وقتٍ معين وأن التغير في صفاته محال فوجود ذلك الحادث في ذلك الوقت واجب فهو موجب بالذات لا فاعل بالاختيار؛ إلا أن المصنف أورده في صورة السؤال فقال: إذا كانت قدرته متعلقةً بهذا الطرف في الأزل على هذا الوجه وهو أن يوجد في وقتٍ معين فإنه يجب وجوده في ذلك الوقت وحينئذٍ فأي فرقٍ يكون بين الموجب والمختار.

[١٤٩] قلت: الفرق بينهما على تقدير وجوب الفعل من القادر أنه بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن تعلق قدرته يستوي إليه الطرفان، ووجوب هذا الطرف وجوبٌ بشرط تعلق القدرة والإرادة به لا وجوب ذاتي كما في الموجب بالذات ولا يمتنع عقلاً تعلق قدرته بالفعل بدلاً من الترك وبالعكس، وأما الموجب فإنه يتعين تأثيره في أحدهما ويمتنع في الآخر عقلاً ويقرب من هذا ما قد قيل عند تمام المرجحات من القدرة التامة والإرادة الجازمة والوقت والآلة والمصلحة وزوال الموانع كلها يجب الفعل وإلا أمكن أن يوجد معها تارةً ولا يوجد أخرى وأنه ترجيحٌ بلا مرجح، وإذا وجب الفعل فلا فرق بين الموجب والقادر في ذلك بل في أن شرائط التأثير في القادر سريعة التغير لكنهم قالوا: ذلك التغير إنما يتصور إذا كانت شرائط تأثير المؤثر منفصلة عنه، وأما الذي

يكون مبدأ لكل ما سواه فإن ذاته يمتنع عليه التغير فكذا تأثيره في غيره لا يتغير أصلاً. وأجيبُ عنه بمنع امتناع التغير في تعلق قدرته وإرادته وتأثيره المتفرّع على ذلك التعلق.

[١٥٠] **فإن قيل**: هذا وجهٌ ثالث لهم وهو أن يقال: **القدرة نسبتها إلى الوجود والعدم سواء** فإنها لو تعلقت بأحدهما فقط كانت إيجاباً لا قدرة **والعدم غير مقدور لأنه لا يصلح أثراً** لكونه نفياً صرفاً فلا يستند إلى شيء وحينئذٍ لا يكون الوجود أيضاً مقدوراً فلا قدرة أصلاً.

[١٥١] **قلنا: لا نسلم أن العدم غير مقدور وأنه لا يصلح أثراً** فإن عدم المعلول مستندٌ إلى عدم علته كما أن وجوده مستندٌ إلى وجودها، **وإن سلمناه** أي كون العدم لا يصلح أثراً **فالقادر من إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل لا إن شاء فعل العدم** فإن العدم ليس أثراً مفعولاً للقادر كالوجود بل معنى استناده إليه أنه لم تتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد الفعل، وهذا أولى مما قيل: هو الذي إن شاء أن يفعل فعل وإن شاء أن لا يفعل لم يفعل، لأن استناد العدم إلى مشيئة القادر يقتضي حدوثه كما في الوجود فيلزم أن لا يكون عدم العالم أزلياً.

فروع على إثبات القدرة كما هي عندنا أعني أن تكون صفةً زائدة على الذات قائمة بها؛

[١٥٢] **الأول؛ القدرة** القائمة بذاته تعالى **قديمة وإلا كانت** حادثة فيلزم قيام الحادث بذاته تعالى، وقد مرّ بطلانه وكانت أيضاً **واقعةً** أي صادرةً عن الذات **بالقدرة لما مرّ** في هذا المقصد من أن الحادث لا يستند إلى الموجب القديم إلا بتسلسل الحوادث وهو باطل، **و** إذا كانت واقعةً بالقدرة **لزم التسلسل** لأن القدرة الأخرى حادثة أيضاً إذ المقدّر حدوث القدرة القائمة به تعالى فتستند إلى قدرةٍ أخرى فيلزم تسلسل القدر إلى ما لا يتناهى وهو أيضاً محال.

[١٥٣] **الثاني أنها صفة واحدة وإلا لاستندت** تلك القدر المتعددة القديمة بناءً على الفرع الأول **إلى الذات إما بالقدرة أو بالإيجاب وكلاهما باطل؛ أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى القدرة** كما عرفت في مباحث القدم. **وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعداد سواء فليس صدور البعض عنه أولى من صدور البعض فلو تعدّدت** القدرة الصادرة عن الموجب **لزم ثبوت قدر غير متناهية** لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما ذهب إليه أبو سهل الصعلوكي وهو باطل لأن وجود ما لا يتناهى محال مطلقاً، وقد تبيّن لك ضعف تساوي نسبة الأعداد بما تقدم من أن عدم الأولوية في نفس الأمر ممنوع، وعندك لا يفيد **و** يزداد ضعفه ههنا بأن **هذا مصير إلى أن الواحد الموجب لا يصدر عنه إلا الواحد** ويلزم منه نفي ما عدا القدرة من سائر الصفات إذ تأثير الذات فيها لا يمكن أن يكون بالقدرة والاختيار كما نبّهت عليه بل يجب أن يكون بالإيجاب فإذا صدرت عنه القدرة الواحدة بالإيجاب لم يصدر عنه صفة أخرى كذلك، وهو خلاف ما ذهب إليه مثبتو الصفات.

[١٥٤] **الثالث؛ قدرته تعالى غير متناهية** أي ليست موصوفة بالتناهي لا ذاتاً ولا تعلقاً **أما ذاتاً فلأن التناهي من خواص الكم ولا كم ثمة** إذ القدرة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي، **وأما تعلقاً فمعناه** أي معنى سلب التناهي عنه هو إثبات اللاتناهي له ومعنى لا تناهيه **أن تعلقها لا يقف عند حد لا يمكن تعلقها بغيره** أي بما وراء ذلك الحد، **وإن كان كل ما تتعلق به بالفعل متناهياً فتعلقاتها متناهية بالفعل** دائماً **غير متناهية بالقوة** دائماً.

[١٥٥] **وهذه الأحكام** الثلاثة التفريعية **مطردة في الصفات كلها فلا نكرّرها** يعني أن كل واحدةٍ من سائر الصفات قديمة وغير متعددة وغير متناهية فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية ذاتاً بمعنى سلب التناهي، وغير متناهية تعلقاً بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقها بالفعل والإرادة أيضاً كذلك لكن تعلقها

غير متناهٍ بالقوة كما في القدرة، وعلى هذا فَقِسْ واعتبر في كل صفة ما يناسبها من الأحكام المتفرعة فلا حاجة إلى التكرار.

[١٥٦] **تنبيه: القدرة صفة زائدة** على الذات **لما بيّنا** من إثبات زيادة الصفات على وجهٍ عام، **وقد يحتج المعتزلة على نفيه بوجهين: الإول القدر في الشاهد مشتركة**
٥ **في عدم صلاحيتها لخلق الإجسام والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ولا مشترك** بينها **سوى كونها قدرة فلو كان الله تعالى قدرة لم تصلح لخلق الإجسام** لأن علة عدم الصلاحية موجودة فيها أيضاً.

[١٥٧] **والجواب أن التعليل بالعلل المختلفة جائزٌ عندكم** فإن القبح حكم واحد وقد عللتموه تارةً بكون الشيء ظلماً وأخرى بكونه جهلاً إلى غير ذلك وكذا
١٠ صحة الرؤية معللة عندكم بخصوصيات المرئيات **وهو الحق لجواز اشتراك المختلفات في لازمٍ واحد، ثم** نقول: **لم لا يجوز اشتراك القدر الحادثة في صفةٍ غير موجودة في القدرة القديمة** تكون تلك الصفة علة لعدم صلاحيتها فلا يتعدّى الحكم إلى القديمة **وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود** أي عدم وجداننا لتلك الصفة لا يدل على وجودها في نفسها.

١٥ [١٥٨] **الثاني: القدر في الشاهد مختلفة** اختلافاً ظاهراً **ففي الغائب إن كانت** القدرة **مثلها** أي مثل إحدى القدر التي في الشاهد **لم تصلح** قدرةً للغائب **لخلق الإجسام** كنظيرتها **وإلا لم يكن مخالفتها لها أشدّ من مخالفة بعضها لبعض فلم تصح لذلك** أيضاً.

[١٥٩] **والجواب منع أن مخالفتها للقدر الحادثة ليست أشد من مخالفة بعضها**
٢٠ **لبعض** فلا يلزم عدم صلاحيتها لما ذكر.

البحث الثاني في أن قدرته تعالى تعمّ سائر الممكنات

[١٦٠] أي جمعيها **والدليل عليه أن المقتضي للقدرة** هي **الذات** لوجوب استناد صفاته إلى ذاته **والمصحح للمقدورية** هو **الإمكان** لأن الوجوب والامتناع

الذاتيين يحيلان المقدورية **ونسبة الذات إلى جميع الممكنات على السواء** فإذا ثبتت قدرته على بعضها تثبت على كلها.

[١٦١] **وهذا** الاستدلال **بناء على ما ذهب إليه أهل الحق من أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفيٌ محض لا امتياز فيه** أصلاً **ولا تخصيص** قطعاً فلا يتصور اختلاف في نسبة الذات إلى المعدومات بوجهٍ من الوجوه **خلافاً للمعتزلة و** من أن المعدوم **لا مادة له ولا صورة خلافاً للحكماء وإلا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته** تعالى **دون بعض كما يقوله الخصم** فعلى قاعدة الاعتزال جاز أن تكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة المتميزة مانعة من تعلق القدرة به، وعلى قانون الحكمة جاز أن تستعد المادة لحدوثٍ ممكن دون آخر، وعلى التقديرين لا تكون نسبة الذات إلى جميع الكائنات على سواء. قيل: ولا بد أيضاً من تجانس الأجسام لتركّبها من الجواهر الفردة المتماثلة الحقيقة ليكون اختصاص بعضها ببعض الأعراض لإرادة الفاعل المختار إذ مع تخالفها جاز أن يكون ذلك الاختصاص لذواتها فلا قدرة على إيجاد بعض آخر منها.

[١٦٢] **واعلم أن المخالفين في هذا الأصل** أعني عموم قدرته تعالى للمكنات كلها **وهو أعظم الأصول فرق** متعددة كما سيتلى عليك؛ **الأولى الفلاسفة** الإلهيون فإنهم **قالوا: إنه** تعالى **واحدٌ حقيقي فلا يصدر عنه أثران، والصادر عنه** ابتداءً هو **العقل الأول والبواقي صادرة عنه بالوسائط كما شرحناه** من قبل.

[١٦٣] **والجواب منع قولهم: الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد** وما تمسكوا به في إثباته فقد زيّفناه.

[١٦٤] الفرقة **الثانية المنجّمون ومنهم الصابئية قالوا: الكواكب** المتحركة بحركات الأفلاك **هي المدبّرات أمرا** في عالمنا هذا **لدوران الحوادث السفلية** والتغيرات الواقعة في جوف فلك القمر وجوداً وعدماً **مع مواضعها** أي مواضع

الكواكب في البروج وأوضاعها بعضها إلى البعض وإلى السفليات، وأظهرها ما نشاهده من اختلاف الفصول الأربعة وما يتجدد فيها من الحر والبرد والاعتدال بواسطة قرب الشمس من سمت الرأس وبعدها عنه وتوسطها فيما بينها وتأثير الطوالع في المواليد بالسعادة والنحوسة.

٥ [١٦٥] والجواب أن الدوران لا يفيد الغلبة سيما إذا تحقق التخلف كما في توأمين أحدهما في غاية السعادة والآخر في غاية الشقاوة، ولا يمكن أن يحال بذلك على ما بينهما من التفاوت في وقت الولادة لأن التفاوت بقدر درجة واحدة لا يوجب تغير الأحكام عندهم باتفاق فيما بينهم و سيما إذا قام البرهان على نقيضه فإن البراهين العقلية والنقلية شاهدة بأن لا مؤثر في الوجود ١٠ إلا الله؛ كيف ونقول لهم: ما أثبتموه من الأحكام لا يستتب لكم على قواعدكم لأنكم قد ادّعيتم أن الأفلاك بسيطة فأجزاؤها متساوية في الماهية فلا يمكن حينئذٍ جعل درجة حارة أو نيّرة أو نهارية، و جعل درجة أخرى باردة أو مظلمة أو ليلية إلا تحكماً بحتاً وكذا الحال في جعل بعض البروج بيتاً لكوكب وبعضها بيتاً لكوكبٍ آخر، وفي جعل بعض الدرج شرفاً وبعضها وبالاً إلى غير ذلك من ١٥ الأمور التي تدّعونها فإنها كلها على تقدير البساطة تحكمات محضة.

[١٦٦] ثم نردّد ونقول: الفلك إن كان بسيطاً فقد بطلت الأحكام التي تزعمونها لما ذكرناه وإلا بطل علم الهيئة إذ مبناه أن الفلك بسيط فحركاته بسيطة متشابهة في أنفسها والحركات المختلفة المشاهدة والمرصودة منها تقتضي محركات مختلفة على أوضاع متفاوتة تكون حركة كل منها وحدها متشابهة غير ٢٠ مختلفة ويلزم منها حركات متخالفة كما عرفت، وإذا بطلت الهيئة بطلت الأحكام النجومية لأنها مبنية على الهيئات المتخيلة لهم وإلا فلا أوج ولا حضيض ولا وقوف ولا رجوع فكيف يثبت لها أحكام مترتبة عليها.

[١٦٧] لا يقال: الأفلاك وإن كانت بسيطة متساوية الأجزاء في الماهية فالبروج مكوكبة بالثوابت المتخالفة في الطبائع، والعبرة في تلك الأحكام

ليست بنفس البروج المتوافقة الطبيعة بل **بقرب كواكبها الثابتة** من السيارات **وبعدها** عنها **ومسامتتها وعدمها** فمدار الأحكام المختلفة على اختلاف أوضاع الكواكب السيارة بحركاتها من الثوابت المركوزة في البروج. **لأنا نقول: البروج كما علمت تعتبر من الفلك الأطلس الذي لا كوكب فيه على رأيهم** وإن أمكن أن ٥ يقال: فيه كواكب صغار غير مرئية فتختلف آثار السيارة بحلولها في البروج المختلفة الكواكب، لكن لم يقل به أحدٌ منهم.

[١٦٨] فإن قلت: البروج المعتبرة فيه وإن كانت خالية عن الكواكب إلا أنها تسامتها كواكب متخالفة الطبائع وهذا القدر كافٍ لاختلاف الأحكام والآثار. قلت: تلك الكواكب تزول عن المسامتة بالحركة البطيئة فيلزم أن ١٠ تنتقل الأحوال من برجٍ إلى آخر وهو باطلٌ عندكم.

[١٦٩] **ثم** أنّا نقول: **اختصاص كل كوكب بجزءٍ** معين من أجزاء الفلك **يبطل بساطة الأفلاك** إذ لو كانت بسيطة لزم الترجيح بلا مرجح، وعلى هذا **فيعود الإشكال** أعني بطلان الهيئة المتخيلة وما يترتب عليه من بطلان الأحكام.

[١٧٠] الفرقة **الثالثة الثنوية ومنهم المجوس** فإنهم **قالوا: إنه تعالى لا يقدر على** ١٥ **الشرّ وإلا لكان خيراً شريراً معاً** فلذلك أثبتوا إلهين كما مرّ تفصيله.

[١٧١] **والجواب أنّا نلتزم التالي** فإنه تعالى خالق للخيرات والشرور كلها، **وإنما لا يطلق لفظ الشرير عليه كما لا يطلق عليه لفظ خالق القردة والخنازير** مع كونه خالقاً لهما **لأحد أمرين؛ إما لأنه يوهم أن يكون الشر غالباً في فعله كما يقال: فلان شرير، أي ذلك مقتضى نحيزته** أي طبيعته **والغالب على هجيراه** أي دأبه ٢٠ وعادته، **وإما لعدم التوقيف** من الشرع **وأسماء الله تعالى توقيفية**.

[١٧٢] الفرقة **الرابعة النظام ومتّبعوه قالوا: لا يقدر على** الفعل **القبيح لأنه مع العلم بقبحه سفه ودونه جهل، وكلاهما نقص** يجب تنزيهه تعالى عنه.

[١٧٣] **واجلواب أنه لا قبيح بالنسبة إليه فإن الكل ملكه** فله أن يتصرف فيه على أي وجهٍ أراد، **وإن سلم** قبح الفعل بالقياس إليه **فغايته عدم الفعل لوجود الصارف** عنه وهو القبح **وذلك لا ينفي القدرة** عليه.

[١٧٤] الفرقة **اخلامسة** أبو القاسم **البلخي ومتابعوه قالوا: لا يقدر على مثل فعل العبد لأنه إما طاعة** مشتملة على مصلحة **أو معصية** مشتملة على مفسدة **أو سفه** خالٍ عنهما أو مشتمل على متساويين منهما والكل محالٌ منه تعالى.

[١٧٥] **واجلواب أهنا** أي ما ذكرتموه من صفات الأفعال **اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة إلينا** وصدوره بحسب قصدنا ودواعينا **وأما فعله تعالى فمنزهٌ عن هذه الاعتبارات** فجاز أن يصدر عنه تعالى مثل فعل العبد مجرداً عنها فإن الاختلاف بالعوارض لا ينافي التماثل في الماهية، ولما كان لقائلٍ أن يقول: ما صدر عنه من أمثال أفعالنا إما أن يشتمل على مصلحة أو مفسدة أو يخلو عنهما، وعلى التقادير يكون متصفاً بشيءٍ من الاعتبارات المذكورة، أجاب عنه بقوله: **وهو** أي ذلك المثل الصادر عنه **خالٍ عن الغرض كسائر أفعاله** المنزهة عن الأغراض فلا يتجه أن يقال هناك مصلحة أو مفسدة، **ولا يلزم** من عدم ثبوت الغرض **العبث** إنما يلزم ذلك إذا كان الفعل ممن شأنه أن يتبع فعله الغرض لا ممن تعالى عن ذلك.

[١٧٦] الفرقة **السادسة اجلبائية قالوا: لا يقدر على عين فعل العبد بدليل التمانع؛ وهو أنه لو أراد الله تعالى فعلاً** من أفعال العبد يوجد فيه **وأراد العبد عدمه** منه **لزم إما وقوعهما فيجتمع النقيضان أو لا وقوعهما فيرتفع النقيضان، أو وقوع أحدمها فلا قدرة للآخر** على مراده والمقدّر خلافه.

[١٧٧] **لا يقال: يقع مقدور الله لأن قدرته أعمّ** من قدرة العبد فلا يتصور بينهما مقاومة كما يتصور في قدرتي إلهين؛ **لأنّا نقول: معنى كون قدرته أعمّ تعلقها بغير هذا المقدور ولا أثر له في هذا المقدور فهما في هذا المقدور سواء** فيتقاومان فيه.

[١٧٨] والجواب أنه مبنيٌّ على تأثير القدرة الحادثة وقد بيّنا بطلانه فراجع ما تقدم وعلى تقدير تأثيرهما فتساويهما في هذا المقدور ممنوع بل الله تعالى أقدر عليه من العبد فتأثير قدرته فيه يمنع من تأثير قدرة العبد فيه ولا يلزم من ذلك انتفاء قدرته بالكلية؛ نعم يثبت فيه نوع عجز وذلك ينافي الألوهية ٥ دون العبدية.

المقصد الثالث في علمه تعالى

وفيه بحثان

البحث الأول في إثباته

[١٧٩] وهو متفقٌ عليه بيننا وبين الحكماء وإنما نفاه شرذمة من قدماء الفلاسفة ١٠ لا يعبأ بهم وسنذكره، لكن المسلك في إثبات كونه تعالى عالماً مختلف؛ أما المتكلمون فلهم مسلكان؛

[١٨٠] الأول أن فعله تعالى متقن أي محكم خالٍ عن وجوه الخلل ومشتمل على حكم ومصالح متكثرة، وكل من فعله متقن فهو عالم؛ أما الأول أعني إتقان فعله فظاهرٌ لمن نظر في الآفاق والأنفس وتأمّل ارتباط العلويات بالسفليات سيما إذا ١٥ تأمّل في الحيوانات وما هُديت إليه من مصالحها وأُعطيت من الآلات المناسبة لها، وعين على ذلك علم التشريح ومنافع خلقة الإنسان وأعضائه التي قد كسرت عليها المجلدات، وأما الثاني وهو أن من كان فعله متقناً كان عالماً فضروري وينبّه عليه أن من رأى خطّاً حسناً يتضمن ألفاظاً عذبة رشيقة تدل على معانٍ دقيقة مونقة علم بالضرورة أن كاتبه عالم، وكذلك من سمع خطاباً منتظماً مناسباً للمقام من شخص ٢٠ يضطر إلى أن يجزم بأنه عالم.

[١٨١] فإن قيل: المتقن إن أردت به الموافق للمصلحة من جميع الوجوه فممنوع أن فعله تعالى متقن إذ لا شيء من مفردات العالم ومركّباته إلا ويشتمل على مفسدةٍ ما ويتضمن خللاً ويمكن تصوره على وجهٍ أكمل مما هو عليه أو الموافق للمصلحة

من بعض الوجوه فلا يدل على العلم إذ ما من أثر إلا ويمكن أن ينتفع به منتفع سواء كان مؤثره عالماً أو لا كإحراق النار وتبريد الماء، أو أمراً ثالثاً فبيّنه لنا ما هو وكيف يدل على علم الفاعل، و نقول أيضاً: إنه أي دليلك على إثبات علمه منقوضٌ بفعل النحل لتلك البيوت المسدّسة المتساوية فلا فرجار ومسطر، ٥ واختيارها للمسدّس لأنه أوسع من المثلث و المربع والمخمس، ولا يقع بينها أي بين المسدّسات فرج كما يقع بين المدوّرات وما سواها من المضلعات، وهذا الذي ذكرناه لا يعرفه إلا الحذّاق من أهل الهندسة، وكذلك العنبكوت تنسج تلك البيوت وتجعل لها سدى ولحمة على تناسبٍ هندسي بلا آلة مع أنه لا علم لهما بما يصدر عنهما وما يتضمنه من الحكم.

١٠ [١٨٢] والجواب عن الأول أن المراد بالمتقن ما نشاهده من الصنيع الغريب والترتيب العجيب الذي تتحيّر فيه العقول ولا تهتدي إلى كمال ما فيه من المصالح والمنافع، ولا شك في دلالته على علم الصانع وتوضيحه ما ذكرنا في مثال الكتابة والخطاب إذ لا يشترط في الدلالة على العلم خلوّه عن كل خلل واشتماله على كل كمال حتى لو أمكن أن يكتب أحسن منه أو يتكلم بأفصح منه لم ١٥ يدل على علم،

[١٨٣] و الجواب عن الثاني أنّا لا نسلم عدم علم النحل والعنكبوت بما يفعله لجواز أن يخلق الله تعالى فيهما علماً بذلك الفعل الصادر عنهما أو يلهمهما حالاً فحالاً ما هو مبدأ لذلك الفعل الصادر منهما.

[١٨٤] المسلك الثاني أنه تعالى قادرٌ لما مرّ وكل قادر فهو عالم لأن القادر هو ٢٠ الذي يفعل بالقصد والاختيار ولا يتصور ذلك إلا مع العلم.

[١٨٥] لا يقال: كون كل قادر عالماً، ممنوع إذ قد يصدر عن النائم والغافل مع كونهما قادرين عند المعتزلة وكثيرٍ من الأشاعرة فعل قليل متقن اتفاقاً، وإذا جاز ذلك جاز صدور الكثير عنه لأن حكم الشيء حكم مثله ولا عبرة بالقلة

والكثرة؛ لأنا نقول: لا نسلم الملازمة إذ الضرورة فارقة فإنها تجوّز صدور قليل من المتقن عن قادر غير عالم ولا تجوّز صدور كثيرٍ عنه، وأما من جعل النوم ضدّاً للقدرة فالسؤال ساقطٌ عنه.

[١٨٦] وأما الحكماء فلهم في إثبات علمه تعالى أيضاً مسلكان؛ الأول أنه مجرّد أي ليس جسماً ولا جسمانياً كما مرّ في التنزيهات وكل مجرّد فهو عاقل لجميع الكليات، وقد برهنّا فيما سلف على المقدمتين.

[١٨٧] الثاني أنه تعالى يعقل ذاته وإذا عقل ذاته عقل ما عداه؛ أما الأول فلأن التعقل حضور الماهية المجردة عن العلائق المادية للشيء المجرد القائم بذاته وهو حاصلٌ في شأنه لأن ذاته مجردة غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته، وأما الثاني فلأنه مبدأ لما سواه أي لجميعه إما بواسطة أو بدونها، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون عالماً بذاته وبجميع معلولاته.

[١٨٨] ويرد على المسلك الأول منع الكبرى القائلة بأن كل مجرد عاقل للمفهومات الكلية، وبرهانه الذي تمسكوا به قد مرّ ضعفه، و يرد على المسلك الثاني أنّا لا نسلم أن التعقل ما ذكرتم وتعريفه بذلك لا يوجب الجزم بأن حقيقته ذلك ما لم يقم عليه برهان إذ غايته أنهم يعنون بالتعقل ذلك المعنى الذي عرّفوه به، ولكن من أين لهم أن الحالة التي نجدها من أنفسنا ونسميه العلم حقيقته ذلك الذي ذكروه لا بد له من دليلٍ سلمناه أي سلمنا أن حقيقة العلم ما ذكرتموه لكن لم لا يجوز أن يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر هو عنده فلا يكون الشيء عالماً بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فإنها لا تدرك أنفسها مع كونها حاضرة عندها غير غائبة عنها. سلمنا عدم اشتراط التغاير لكن لا نسلم أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وإلا لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لأنه إذا علم الشيء علم لازمه القريب الذي هو معلوله، وإذا علمنا معاً علم البعيد لأنه معلولهما. نعم يلزم ذلك إذا علم الشيء الذي هو علة وعلم أنه علة له أي للشي الآخر الذي هو معلول، و علم أنه موجود و علم أنه يلزم من وجود

العلة وجود المعلول فحينئذٍ يعلم وجود المعلول قطعاً، لكن ما ذكرتم يدل على أنه عالمٌ بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده، ولا يدل على ثبوت العلوم الأُخر **فلم قلتم: إن ذلك** كله **حاصلٌ له** حتى يتم مطلوبكم.

[١٨٩] **تنبيه؛ مسلكا المتكلمين يفيدان العلم بالجزئيات** كما يفيدان العلم بالكليات وذلك **لأن الجزئيات** كالكليات **صادرة عنه على صفة الاتقان ومقدورة له** فيكون عالماً بهما معاً، **وأما مسلكا الحكماء فلا يوجبان إلا علماً كلياً لأن ما علم بماهيته** المجردة كما استفيد من الأول **أو** علم **بعلته** كما استفيد من الثاني **يعلم** علماً **كلياً فإن المعلوم ماهيته كذا إما وحدها** كما في المسلك الأول **أو مع كونها معللة بكذا** كما في المسلك الثاني، **والماهية كلية وكونها معللة بكذا كلي** أيضاً **وتقييد الكلي بالكلي** مرّات كثيرة **لا يفيد الجزئية** فضلاً عن تقييده به مرةً واحدة.

[١٩٠] وههنا محل تأمّل فإنهم زعموا أن العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها بوسطٍ أو بغير وسط، وادّعوا أيضاً انتفاء علمه تعالى بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فاعترض عليهم بعض المحققين وقال: إنهم مع ادّعائهم الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فإن الجزئيات معلولة له كالكليات فيلزم من قاعدتهم المذكورة علمه بها أيضاً لكنهم التجأوا في دفعه إلى تخصيص القاعدة العقلية بسببٍ مانع هو التغير كما هو دأب أرباب العلوم الظنية فإنه يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية.

البحث الثاني

[١٩١] **أن علمه تعالى يعم المفهومات كلها الممكنة والواجبة والممتنعة فهو أعمّ من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات.** وإنما قلنا بعمومه للمفهومات **لمثل ما مرّ في القدرة وهو أن الموجب للعلم ذاته والمقتضي للمعلومية**

ذوات المعلومات ومفهوماتها ونسبة الذات إلى الكل سواء فإذا كان عالماً ببعضها كان عالماً بكلها، والمخالف في هذا الأصل أيضاً فرقٌ ست؛

[١٩٢] الأولى من قال من الدهرية: أنه لا يعلم نفسه لأن العلم نسبة والنسبة لا تكون إلا بين شيئين متغايرين هما طرفاها بالضرورة، ونسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك.

[١٩٣] والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات نسبة إلى المعلوم ونسبة الصفة إلى الذات ممكنة. فإن قيل: تلك الصفة تقتضي نسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز أن يكونا متحدين. قلنا: هي تقتضي نسبته بينها وبين المعلوم ونسبة أخرى بينها وبين اللعلم وهما ممكنتان كما عرفت، وأما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الأولى من هاتين المذكورتين اعتبرت بالعرض فيما بينهما فلا إشكال.

[١٩٤] سلمناه أي كون العلم نسبة محضة بين محله ومتعلقه لكن لا نسلم أن الشيء لا ينسب إلى ذاته نسبة علمية فإن التغاير الاعتباري كافٍ لتحقق هذه النسبة وكيف لا يكون كذلك وأحدنا يعلم نفسه مع عدم التغاير بالذات.

[١٩٥] لا يقال: ذلك أي علمنا بذواتنا جائز لتركيبٍ في أنفسنا بوجهٍ من الوجوه أي سواء كان تركيباً خارجياً أو ذهنياً وكلامنا في الواحد الحقيقي الذي لا تكثر فيه أصلاً فلو كان عالماً بذاته لزم تحقق النسبة بين الشيء ونفسه قطعاً بخلاف المركّب إذ فيه كثرة يمكن أن يتصور بينها نسبة فلا يتجه النقض به.

[١٩٦] لأنا نقول: أحدنا على تقدير علمه بنفسه لو كان له نسبة إلى كل جزءٍ منه فقد حصل المطلوب إذ قد تحقق النسبة بينه وبين جميع أجزائه وهو عينه وإلا فلا يعلم إلا أحد جزءيه فيكون العالم غير المعلوم لأن الجزء غير الكل فلا يعلم نفسه والمفروض خلافه. فإن قلت: من أين ثبت التغاير الاعتباري المصحح للنسبة. قلت: من حيث أن ذات الشيء باعتبار صلاحيتها للمعلومية في

الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة؛ وهذا القدر من التغاير يكفينا.

[١٩٧] الثانية من تلك الفرق من قال من قدماء الفلاسفة: إنه لا يعلم شيئاً أصلاً وإلا علم نفسه إذ يعلم على تقدير كونه عالماً بشيءٍ أنه يعلمه وذلك يتضمن علمه بنفسه وقد بيّنا امتناعه في مذهب الفرقة الأولى.

[١٩٨] لا يقال: لا نسلم أن من علم شيئاً علم أنه عالم به وإلا لزم من العلم بشيء العلم بالعلم بذلك الشيء وهكذا فيلزم من العلم بشيءٍ واحد العلم بأمور غير متناهية وهو محال؛ لأنا نقول: المدّعى لزوم إمكان علمه به أي بأنه عالم وذلك مما لاخفاء فيه فإن من علم شيئاً أمكنه أن يعلم أنه عالمٌ به بالضرورة وإلا جاز أن يكون أحدنا عالماً بالمجسطي والمخروطات وسائر العلوم الدقيقة الكثيرة المباحث المثبتة بالدلائل القطعية، ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالمٌ به وإن التفت إلى ذلك وبالغ في الاجتهاد وذلك سفسطة ظاهرة، وإذا لزم الإمكان ثبت المدّعى لأن إمكان المحال محال.

[١٩٩] والجواب أنه إن امتنع منه تعالى علمه بنفسه منعنا الملازمة وقلنا: الضرورة التي ذكرتموها إنما هي فيمن يمكنه العلم بنفسه، وإن أمكن له علمه بنفسه منعنا بطلان التالي المتضمن لهذا العلم الممكن بالفرض، وأيضاً فقد مرّ بطلان ما ذكروه في إثبات أنه لا يعلم نفسه.

[٢٠٠] الثالثة من الفرق المخالفة من قال: إنه لا يعلم غيره مع كونه عالماً بذاته وذلك لأن العلم بالشيء غير العلم بغيره أي بغير ذلك الشيء من الأشياء الأُخر وإلا فمن علم شيئاً علم جميع الأشياء لأن العلم به حينئذٍ عين العلم بها وهو باطل، وإذا كان العلم بشيء مغايراً للعلم بشيءٍ آخر فيكون له تعالى بحسب كل معلوم علم على حدة فيكون في ذاته كثرة متحققة غير متناهية هي العلوم بالمعلومات التي لا تتناهى وذلك محالٌ بالتطبيق.

[٢٠١] **والجواب أنه** أي ما ذكرتموه من كثرة العلم **كثرة في الإضافات** والتعلقات **و** ذلك لأنّا لا نسلم تعدد ذات العلم بتعدد المعلومات بل **العلم واحد** تتعدد تعلقاته بحسب معلوماته **وذلك** أي تكثر الإضافات والتعلقات **لا يمتنع** لأنها أمور اعتبارية لا موجودة.

٥ [٢٠٢] **الرابعة** من تلك الفرق **من قال: إنه لا يعقل غير المتناهي إذ المعقول متميز عن غيره** لأن العلم إما نفس التميز أو صفة توجبه ولأنه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو بالمعقولية أولى منه، **وغير المتناهي غير متميز عن غيره** بوجهٍ من الوجوه **وإلا لكان له حد** وطرف **به يتميز** وينفصل **عن الغير**، وإذا كان له طرف **فليس غير متناهٍ. هذا خلف.**

١٠ [٢٠٣] **والجواب من وجهين؛ الأول أنه معقولٌ من حيث أنه غير متناهٍ** يعني أن المجموع من حيث هو مجموعٌ متميزٌ عن غيره بوصف اللاتناهي ومعقولٌ بحسبه وإن كانت آحاده غير متميزة كما ذكرتم.

[٢٠٤] **وفيه نظر لأن ذلك** الوصف أعني اللاتناهي **أمر واحد عارض لغير المتناهي وهو غير ما صدق عليه أنه غير متناهٍ، والنزاع إنما وقع فيه** لأنه الموصوف

١٥ باللاتناهي لا في ذلك المفهوم العارض لأنه موصوفٌ بالوحدة، ولما اتجه أن يقال: المراد أن مجموع ما صدق عليه معقولٌ باعتبار عارضه لا أن عارضه معقول في نفسه أشار إلى دفعه فقال: **وبالجملة فالنزاع في غير المتناهي تفصيلاً لا إجمالاً** وما ذكرتم علمٌ إجمالي لا منازعة فيه لأحد؛ كيف ولا بد منه في الحكم بعدم تميزه.

٢٠ [٢٠٥] **الثاني المعقول كل واحدٍ واحد** من غير المتناهي **وأنه متميزٌ عن غيره** من تلك الآحاد ومن غيرها **ولا يضرّ** في تميز كل واحدٍ واحد **عدم تميز الكل** من حيث هو كل.

[٢٠٦] ولما لزم من هذا الجواب كون غير المتناهي معلوماً له تعالى تفصيلاً لا إجمالاً على عكس الجواب الأول أعرض عنه أيضاً فقال: **والحق أن نقول: لا نسلم أن** المعقول **المتميز** يجب أن يكون **له حدّ ونهاية** يمتاز به عن غيره، **وإنما يكون كذلك أن لو كان تعقله بتميزه** وانفصاله عن غيره **بالحد والنهاية وأنه ممنوع** لأن وجوه التميز لا تنحصر في الحد.

[٢٠٧] **الخامسة** منها **من قال** وهم جمهور الفلاسفة: **لا يعلم الجزئيات المتغيرة وإلا فإذا علم** مثلاً **أن زيداً في الدار الآن ثم خرج زيد** عنها **فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنه ليس في الدار و يبقى ذلك العلم بحاله؛ والأول يوجب التغير** في ذاته من صفةٍ إلى أخرى، **والثاني** يوجب **الجهل** وكلاهما نقصٌ يجب تنزيهه تعالى عنه. قالوا: وكذا لا يعلم الجزئيات المتشكلة وإن لم تكن متغيرة كأجرام الأفلاك الثابتة على أشكالها لأن إدراكها إنما يكون بآلات جسمانية، وكذا الحال في الجزئيات المتشكلة المتغيرة إذ قد اجتمع فيها المانعان بخلاف الجزئيات التي ليست متشكلة ولا متغيرة فإنه يعلمها بلا محذور كذاته تعالى وذوات العقول.

[٢٠٨] **والجواب منع لزوم التغير فيه بل** التغير إنما هو **في الإضافات** لأن العلم عندنا إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة؛ فعلى الأول يتغير نفس العلم وعلى الثاني يتغير إضافاته فقط، وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم اعتباري وهو جائز وإدراك المتشكل إنما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة، وأما إذا كان إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها.

[٢٠٩] **وقد أجاب عنه مشايخ المعتزلة** وكثيرٌ من الأشاعرة **بأن العلم بأنه وجد** الشيء **و** العلم بأنه **سيوجد واحد فإن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن** إذا كان علمه هذا مستمراً بلا غفلة مزيلة له، **وإنما يحتاج أحدنا إلى علمٍ آخر** متجدد يعلم به أنه دخل الآن **لطريان**

الغفلة عن الأول، والبارئ تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم إلى وجود تغير في علمه.

[٢١٠] **وهذا** الذي ذكروه **مأجوذٌ من قول الحكماء: علمه تعالى ليس** علماً **زمانياً** أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة متعينة فإنه واقعٌ في زمانٍ مخصوص فما حدث منها في ذلك الزمان كان حاضراً عنده، وما حدث قبله أو بعده كان ماضياً أو مستقبلاً، وأما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمانٍ أصلاً **فلا يكون ثمة حاصل وماضٍ ومستقبل** فإن هذه صفاتٌ عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزءٍ منه **إذ الحال معناه زمان حكمي هذا، والماضي زمان** هو **قبل زمان حكمي هذا، والمستقبل زمان** هو **بعد زمن حكمي هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان** وغير محتاج في وجوده إليه وغير مختص بجزءٍ معين من أجزائه **لا يتصور في حقه حال ولا ماضٍ ولا مستقبل** فالله سبحانه عالمٌ عندهم بجميع الحوادث الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث أن بعضها واقعٌ الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل فإن العلم بها من هذه الحيثية يتغير بل يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر.

[٢١١] وتوضيحه أنه تعالى لما لم يكن مكانياً كانت نسبته إلى جميع الأمكنة على سواء فليس فيها بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسط، كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كانت نسبته إلى جميع الأزمنة سواء فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومةٌ له كلٌّ في وقته وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتها فهو عالمٌ بخصوصيات الجزئيات وأحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه، ومثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات.

[٢١٢] قال بعض الفضلاء: وهذا معنى قولهم: إنه يعلم الجزئيات على وجهٍ كلي لا ما توهمه بعضهم من أن علمه محيطٌ بطبائع الجزئيات وأحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الأحوال؛ كيف وما ذهبوا إليه من أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه كما سبقت ٥ إليه الإشارة.

[٢١٣] **وقد أنكر أبو الحسين البصري ذلك** الذي ذكره هؤلاء المشايخ من أن علمه بأنه وجد عين علمه بأنه سيوجد **واحتج عليه بجوه؛ الأول حقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع** بالضرورة **فالعلم به غير العلم به لأن اختلاف المتعلقين** أي المعلومين **يستدعي اختلاف العلم بهما.**

١٠ [٢١٤] **الثاني أن شرط العلم بأنه وقع** هو **الوقوع وشرط العلم بأنه سيقع** هو **عدم الوقوع فلو كانا واحداً لم يختلف شرطهما** أصلاً فضلاً عن التنافي بين شرطيهما، **وقد يعبر عنه** أي عن الوجه الثاني **بأن من علم أن زيداً سيدخل البلد غداً وجلس إلى مجيء الغد في بيتٍ مظلم** مستديماً لذلك العلم **فلم يعلم** لأجل الظلمة **دخول غد لم يعلم أنه دخل البلد** بذلك العلم المستمر فكيف يكون ١٥ أحدهما عين الآخر. **نعم لو اضم إليه** أي إلى العلم بأنه سيدخل **العلم بدخول غد علم** من هذين العلمين **ذلك** أي أنه دخل فيكون حينئذٍ هذا العلم متفرعاً على العملين السابقين لا عين أحدهما وإنما لم يجعله وجهاً ثالثاً كما فعله الإمام الرازي في الأربعين لأن محصوله هو أن العلم بأنه سيدخل البلد غداً ليس مشروطاً بالعلم بمجيء الغد والعلم بأنه دخل في مثالنا هذا مشروطٌ به ٢٠ فيكون راجعاً إلى الوجه الثاني لا وجهاً على حدة.

[٢١٥] **الثالث؛ يمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع** كما إذا علم الحادث حال حدوثه ولم يشعر به قبله أصلاً، **وبالعكس** كما إذا علم حالة قبل حدوثه ولم يشعر به في أوانه **وغير المعلوم** أي ما ليس معلوماً في زمان **غير المعلوم** أي مغاير لما هو معلوم في ذلك الزمان، وإذا تغاير المعلومان تغاير العلمان،

وعلى هذا فقد رجع الثالث إلى الأول، والصواب كما هو في الأربعين أنه يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيقع مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فيثبت حينئذٍ تغاير العلمين ابتداءً، ويشهد لما قلناه قوله: **وقد يعبر عن هذا** الثالث **بأن قبول الوقوع اعتقاد أنه سيقع علم واعتقاد أنه وقع جهل**
٥ **وبعد الوقوع بالعكس فتغايرا** لتنافي وصفيهما أعني العلمية والجهلية كتنافي وصفي المعلومية والمجهولية المعتبرتين في الوجه الثالث، وقد عدّه الإمام الرازي وجهاً برأسين.

[٢١٦] ثم أن أبا الحسين بعد إبطاله جواب مشايخه التزم وقوع التغير في علم البارئ سبحانه بالمتغيرات وزعم أن ذاته تعالى تقتضي كونه عالماً
١٠ بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويزول عند زوالها ويحصل علم آخر.

[٢١٧] وردّ عليه بأنه يلزم منه أن لا يكون البارئ في الأزل عالماً بأحوال وجودات الحوادث وهو تجهيلٌ له تعالى عنه.

[٢١٨] **السادسة** من الفرق المخالفين **من قال: لا يعلم الجميع بمعنى سلب**
١٥ **الكل** أي رفع الإيجاب الكلي **لا** بمعنى **السلب الكلي** كما زعمته الفرقة الثانية **إذ لو علم كل شيء؛ فإذا علم شيئاً علم** أيضاً **علمه به** لأن هذا العلم شيء من الأشياء ومفهوم من المفهومات **وكذا علم علمه بعلمه** لأن شيء آخر **ويلزم التسلسل** في العلوم.

[٢١٩] **والجواب أنه تسلسلٌ في الإضافات** لا في أمور موجودة لأن العلم من
٢٠ قبيل الإضافة والتعلق عندنا **وأنه** أي تسلسل الإضافات **غير ممتنع** كما مرّ غير مرة بل نقول: **كيف** يلزم التسلسل في الأمور الموجودة على تقدير كون العلم صفة حقيقية، **و** الحال **أنه قد يكون علمه بعلمه نفس علمه كما ذهب إليه الإمام والقاضي** فإنهما قالا: كل شيئين لا يجوز انفكاك العلم بهما كالعلم بالشيء

والعلم بالعلم به وكالعلم بالتضاد والاختلاف فقد يتعلق بهما علم واحد كما سلف في مباحث العلم من الموقف الثالث.

[٢٢٠] **تنبيه؛ العلم صفةٌ زائدة** على ذاته تعالى قائمة به **لما مرّ** من بيان زيادة الصفات على الإجمال **وأنكره المعتزلة لوجوه؛**

٥ [٢٢١] **الأول لو كان له تعالى علم فإذا تعلق بشيء وتعلق علمنا به فقد تعلقا به من وجهٍ واحد** وهو تعلق العلوم بمعلوماتها إما إجمالاً أو تفصيلاً **فيلزم** حينئذٍ **تماثلهما** لأن كل علمين تعلقا بمعلومٍ واحدٍ من جهةٍ واحدة فهما متماثلان، **ويلزم** إما **قدمهما** معاً **أو حدوثهما** معاً لأن المتماثلات يجب اشتراكها في اللوازم.

١٠ [٢٢٢] **فإن قيل** في جوابهم: **هذا لازمٌ عليكم في العالمية** فإنه إذا تعلقت عالميته تعالى بشيء وتلقت به عالميتنا من وجهٍ واحد لزم تماثلها واشتراكهما في القدم والحدوث **فما هو جوابكم** في العالمية **فهو جوابنا** في العلم.

[٢٢٣] **قلنا**: لهم أن يقولوا في دفع هذا النقض: **عالميته تعالى تعلق الذات** بالمعلوم **وعالميتنا تعلق العلم** بالمعلوم **فليسا** أي هذا التعلقان **من وجهٍ واحد** فلا
١٥ يكونان متماثلين.

[٢٢٤] **والجواب أنه لا يلزم من الاشتراك في وجه التعلق** وطريقه **التماثل إذ المختلفات** بل المتضادات **تشترك في لازمٍ واحد. فإن قيل**: إذا لم يدل ما ذكرناه على تماثل العلمين **فبم يعرف تماثل العلوم. قلنا: إن كان** هناك **طريق آخر** إلى معرفة تماثلها **فذلك** يتوصل به إليها **وإلا توقف** كما في سائر الأشياء التي لا
٢٠ سبيل لنا إلى معرفتها. **سلمنا التماثل لكن لا يجب الاشتراك في القدم والحدوث** لأن المتماثلات قد تختلف فيهما **كما في الوجود** فإن وجوده تعالى قديم ووجود الممكنات حادثٌ مع تماثلها، وسرّه أن المتماثلين لا بد أن يتمايزا بشيء فربما كان ذلك الشيء مبدأً لحكمٍ مختص.

[٢٢٥] الثاني من الوجوه أنه تعالى عالمٌ بما لا نهاية له فإذا فرض أن علمه زائدٌ على ذاته فيلزم أن يكون له علوم موجودة غير متناهية ضرورة أن العلم بشيء غير العلم بشيءٍ آخر.

[٢٢٦] والجواب أن التعدد في التعلقات العلمية وهي إضافية فيجوز لا تناهيها، وأما ذات العلم فواحدة. ٥

[٢٢٧] الثالث منها يلزم على تقدير كونه عالماً بعلم أن يكون علمه بعلمه أيضاً زائداً على علمه وتتسلسل العلوم الموجودة إلى ما لا نهاية له.

[٢٢٨] والجواب أنه في الإضافات لأن علمه واحد، وله تعلقات بمعلومات لا تتناهى من جملتها علمه الذي يخالفه بالاعتبار دون الذات.

١٠ [٢٢٩] الرابع؛ لو كان تعالى ذا علم لكان فوقه عليم واللازم باطل اتفاقاً. بيان الملازمة قوله تعالى: ﴿وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾.

[٢٣٠] والجواب المعارضة بقوله: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَى وَلاَ تَضَعُ إلاَّ بِعِلْمِهِ﴾، ﴿وَلاَ يُحِيطُونَ بِشَيءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾ وتأويله بالمعلوم خلاف الظاهر أن الله عنده علم الساعة كيف وأنه أي قوله: ﴿وَفَوقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ دليلٌ لفظي عام يقبل التخصيص فيجب تخصيصه بما عدا البارئ سبحانه ليوافق ما ذكرناه من ١٥ الدليل القطعي على ثبوت علمه تعالى.

المقصد الرابع في أنه تعالى حي

[٢٣١] هذا ما اتفق عليه الكل من أهل الملل وغيرهم لأنه عالمٌ قادر لما مرّ من الدلائل، وقد أطبقوا أيضاً عليه أي على أنه عالم إلا شرذمة لا يعبأ بهم كما عرفته وكل عالم قادر فهو حيّ بالضرورة لكن اختلفوا في معنى حياته لأنها في حقنا إما ٢٠ اعتدال المزاج النوعي كما يشعر به كلام المحصل حيث قال: المراد من الحياة إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو معقول، وإن كان أمراً ثالثاً فلا بد من تصويره وإقامة الدليل عليه، وإما قوة تتبع ذلك الاعتدال سواء

كانت نفس القوة الحس والحركة أو مغايرة لها على ما اختاره ابن سينا كما مرّ، **ولا تتصور** الحياة بشيءٍ من هذه المعاني **في حقه تعالى فقالوا: إنما هي كونه يصح أن يعلم ويقدر وهو مذهب الحكماء وأبي الحسين البصري من المعتزلة.**

[٢٣٢] **وقال الجمهور** من أصحابنا والمعتزلة: **إنها صفةٌ توجب صحة العلم** والقدرة **إذ لولا اختصاصه بصفةٍ توجب صحة العلم** الكامل والقدرة الشاملة **لكان** ٥ **اختصاصه بصحة العلم** والقدرة المذكورين **ترجيحاً بلا مرجح.**

[٢٣٣] **وأجابوا عنه بأنه منقوضٌ باختصاصه بتلك الصفة** الموجبة للصحة **فإنه لو كان بصفةٍ أخرى لزم التسلسل** في الصفات الوجودية؛ هذا خلف **فلا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون** اختصاصه به **بصفةٍ أخرى** فيكون ترجيحاً ١٠ بلا مرجح.

[٢٣٤] ولما كان استدلالهم هذا مبنياً على تماثل الذوات أشار إلى بطلانه بقوله: **والحق أن ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي** هو لذاته **الاختصاص بأمر** فلا يلزم ترجيح من غير مرجح، **و** من المعلوم أن **ليس جعل ذلك** الأمر الذي تقتضيه ذاته لذاته **علة صحة العلم أولى من جعلها** أي جعل ذلك ١٥ الأمر أنثه نظراً إلى قوله: **نفس صحة العلم فمن أراد إثبات زيادة** على نفس الصحة **فعليه بالدليل.**

المقصد الخامس في أنه تعالى مريد،

[٢٣٥] **وفيه بحثان؛ الأول في إثبات الإرادة ولا بد ههنا من تصويرها أولاً ثم تقريرها** وتحقيقها بالبرهان ثانياً **فقال الحكماء: إرادته** تعالى هي **نفس علمه بوجه** ٢٠ **النظام الأكمل ويسمونه عناية.** قال ابن سينا: العناية هي إحاطة علم الأول تعالى بالكل وبما يجب أن يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الأول بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منبعٌ لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الأول الحق.

[٢٣٦] وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة كالنظام والجاحظ والعلاف وأبي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي: إرادته تعالى هو علمه بنفعٍ في الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه أن ظنه أو اعتقاده بنفعٍ في الفعل أو علمه به يوجب الفعل، ويسميه أبو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد في حقه تعالى انحصر داعيته في العلم بالنفع. ونقل عن أبي ٥ الحسين وحده أنه قال: الإرادة في الشاهد زائدة على الداعي. وقال الحسين النجار: إنه أي كونه مريداً أمرٌ عدمي وهو عدم كونه مكرهاً ومغلوباً. وقال الكعبي: هي في فعله العلم بما فيه من المصلحة وفي فعل غيره الأمر به.

[٢٣٧] وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة: إنها صفةٌ ثالثة مغايرةٌ للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع، واحتجوا ١٠ عليه أي على ثبوت تلك الصفة بأن الضدين نسبتهما إلى القدرة سواء إذ كما يمكن أن يقع بها هذا الضد يمكن أن يقع بها ذاك الضد من غير فرق بينهما في إمكان الوقوع بها، وكل واحدٍ منهما فرض وقوعه بها فإن نسبته إلى الأوقات المعينة كلها سواء فكما يمكن أن يقع في وقته الذي وقع فيه يمكن أن يقع قبله وبعده فلا بد لتخصيصه بالوقوع دون ضدّه ولتخصيص وقوعه بوقته المعين دون سائر ١٥ الأوقات من ثبوت مخصصٍ يقتضيه وإلا لزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر لا بمرجح؛ هذا خلف وليس ذلك المخصص القدرة لاستواء نسبتها إليهما وإلى الأوقات كلها كما عرفت ولا العلم لأنه تبع الوقوع أي العلم بوقوع شيء في وقتٍ معين تابع لكونه بحيث يقع فيه لأنه ظله وحكاية عنه فلا يكون الوقوع تبعاً له وإلا لزم الدور فإذن هو أي المخصص أمر ثالث يكون مغايراً ٢٠ للحياة والسمع والبصر والكلام أيضاً إذ لا يصلح شيء منها للتخصيص قطعاً وهو المطلوب.

[٢٣٨] فإن قيل: الإرادة من حيث هي إرادة نسبتها إلى الضدين وإلى الأوقات سواء إذ كما يجوز تعلقها بهذا الضد يجوز تعلقها بالضد الآخر، وكما يجوز

إرادة وقوع واحدٍ منهما في وقت يجوز إرادة وقوعه في وقتٍ آخر **فيعود الكلام فيها** فيقال: لا بد للتخصيص من مخصصٍ مغايرٍ للعلم والقدرة والإرادة فتثبت صفة رابعة **ويلزم التسلسل. قلنا: لا نسلم ذلك** أي تساوي نسبة الإرادة إلى الضدين والأوقات حتى يلزم التسلسل **بل** هي صفة **تعلقها بأحدهما** ووقوعه في وقتٍ معين **لذاتها** المخصوصة فلا حاجة إلى صفةٍ أخرى. ٥

[٢٣٩] **لا يقال**: إذا تعلقت الإرادة لذاتها بأحد جانبي الفعل في وقتٍ معين وعلى وجهٍ مخصوص **فيجب ذلك الجانب** في ذلك الوقت على ذلك الوجه، **ويمتنع** الجانب **الآخر** وحينئذٍ **فيلزم** الإيجاب و **سلب الاختيار. قلنا**: أي لأنّا نقول: وقد مرّ مثله **وجوب الشيء بالاختيار لا ينافي الاختيار** بل يحققه لأنه فرعه. ١٠

[٢٤٠] وههنا بحث وهو أن إرادة أحد الضدين إن كانت مغايرةً لإرادة الآخر وكانت كل واحدةٍ منهما لذاتها متعلقةً بأحدهما على التعيين اتجه أن يقال: إذا لزمت إحدى الإرادتين ذات المريد لم يمكن له الإرادة المتعلقة بالجانب الآخر بدلاً عن الإرادة الأولى فلا قدرة بمعنى صحة الفعل والترك، وإذا لم تلزم جاز تجدد الإرادة وحدوثها، وإن لم تكن مغايرةً لها بل تتعلق ١٥ إرادة واحدة تارةً بهذا وتارةً بذاك فإذا كان تعلقها بأحدهما لذاتها لم يتصور تعلقها بالآخر ويلزم الإيجاب. وما ذكره من أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه إنما يصح في القدرة بمعنى إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل كما سبق تصويره فتذكر.

٢٠ [٢٤١] **وربما قال الحكماء: لا نسلم أن كل علم فهو تبع للوقوع وإنما ذلك في العلم الانفعالي** التابع لوجود المعلوم، وأما العلم الفعلي الذي كلامنا فيه فإنه متبوعٌ وسببٌ لوقوع المعلوم فيصلح أن يكون مخصصاً كما اخترناه في البارئ سبحانه.

[٢٤٢] **والأصحاب** في جواب الحكماء **يدّعون الضرورة في استواء نسبة العلم والقدرة إلى الطرفين** فلا يكون شيء منهما مخصصاً وإن كان العلم فعلياً.

[٢٤٣] **البحث الثاني؛ إرادته تعالى قديمة إذ لو كانت حادثةً** ولا شك أنها
٥ مستندة إلى المختار الذي هو ذاته تعالى **لاحتاجت إلى إرادةٍ أخرى** مستندة إلى إرادة ثالثة وهكذا، **ولزم التسلسل** في الإرادات الموجودة.

[٢٤٤] **وقالت المعتزلة** أي الجبائيان وعبد الجبار ومن تابعهم من المعتزلة: **إنها حادثة قائمة بذاتها** لا بذاته تعالى **فكأنه مأخوذٌ من قول الحكماء: إنه عند وجود المستعد للفيض يحصل الفيض.**

١٠ [٢٤٥] وتوجيه الأخذ على ما نقل عن المصنف أن قيام الصفة بذاتها يستلزم أن لا تكون صفة وهو ضروري البطلان فكأنهم أرادوا بالإرادة المعدّات المكتنفة بالممكن الذي يحدث في المادة وذلك لأن المعدّ يخصص وقوع المقدور على صفةٍ معينة بوقتٍ معين يتم فيه الاستعداد المستفاد منه ولا معنى للإرادة إلا الأمر المخصص كذلك والمعدّات قائمةٌ
١٥ بذواتها فالإرادة بهذا المعنى قائمة بذاتها.

[٢٤٦] وفيه بعد لأنه خروجٌ عن قانون الملّة إلى القول بوجود المادة القديمة واختصاص الحوادث بأوقاته على حسب استعداداتها المتعاقبة إلى غير النهاية، والأظهر أن يقال: وجه الأخذ أنهم لما سمعوا مقالتهم هذه فهموا أن مخصص الحادث بوقته يجب أن يكون حادثاً فيه إذ لو كان موجوداً قبله
٢٠ لزم الترجيح بلا مرجح، ولما اعتقدوا أن مخصص الحوادث إرادته تعالى حكموا بحدوثها، ولما لم يجوّزوا قيام الحادث بذاته تعالى التجأوا إلى أنها قائمة بذاتها.

[٢٤٧] وقالت الكرامية: إنها حادثةٌ قائمةٌ بذاته تعالى ويعرف بطلانها بما ذكرنا من لزوم التسلسل في الإرادات على أن قيام الصفة بذاتها غير معقول وقيام الحادث بذاته تعالى قد مرّ بطلانه.

خاتمة في ضبط مذاهب المتكلمين في كونه تعالى مريداً.

[٢٤٨] قال الإمام الرازي في الأربعين: كونه تعالى مريداً إما أن يكون نفس ذاته، وهو قول ضرار وإما أن لا يكون نفس ذاته و حينئذٍ إما أن يكون أمراً سلبياً، وهو أحد قولي النجار كما مرّ من كونه غير مغلوب ولا مكره، وإما أمراً ثبوتياً ولا بد له من علة لإمكانه فيكون إما معللاً بذاته تعالى وهو القول الآخر له وإما معللاً بغير ذاته وحينئذٍ إما أن يعلل بمعنى قديم قائم بذاته تعالى وهو قول أصحابنا، وإما بمعنى حادث إما قائم بذاته تعالى وهو قول الكرامية، أو موجود لا في محل وهو قول الجبائية وعبد الجبار من المعتزلة، أو قائم بذات غير ذات الله تعالى ولم نرَ أحداً ذهب إليه.

[٢٤٩] ويبطل الأول أنّا نعلمه ونشك في كونه مريداً، و يبطل الثاني لزوم كون الجماد مريداً لأنه غير مغلوب، و يبطل الخامس والسادس لزوم التسلسل في الإرادات، و يبطل الخامس خاصة أنه لا يقوم الحادث بذاته تعالى، والسادس خاصة أنه يلزم عرض لا في محل وأن نسبة ما لا محل له إلى جميع الذوات سواء فإذا كانت الإرادة قائمة بذاتها فليس كونه تعالى مريداً بها أولى من كون غيره مريداً بها، وكون ذاته تعالى لا في محل كتلك الإرادة لا يوجب اختصاصه به لأن كونه لا في محل أمر سلبي فلا يكون علةً للثبوت.

المقصد السادس في أنه تعالى سميعٌ بصير

[٢٥٠] السمع دلّ عليه وهو مما علم بالضرورة من دين محمد ﷺ فلا حاجة إلى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية والقرآن و كذا الحديث مملوءٌ به بحيث لا يمكن إنكاره ولا تأويله لأنه معلومٌ ضروري بلا اشتباه فيه. وقد

احتج عليه بعض الأصحاب بأنه تعالى حيٌّ وكل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر، ومن صح اتصافه بصفة اتصف بها أو بضدّها وضد السمع والبصر هو الصمم والعمى وأهما من صفات النقص فامتنع اتصافه تعالى بهما فوجب اتصافه بالسمع والبصر، ويتوقف هذا الاحتجاج على مقدّمات لا صحة لها.د

٥ [٢٥١] الأولى أنه حيٌّ بحياةٍ مثل حياتنا المصححة للاتصاف بالسمع والبصر وأنه ممنوعٌ إذ حياته مخالفةٌ لحياة غيره فلا يجب كونها مصححة لذلك الاتصاف ولهذا لا يصح عليه بسبب حياته الجهل والظن والشهوة والنفرة مع صحتها علينا بسبب حياتنا.

[٢٥٢] المقدمة الثانية؛ أن الصمم والعمى ضدان لهما وهو أيضاً ممنوع بل هما

١٠ عدم ملكة لهما فلا يلزم من خلوّه عن السمع والبصر اتصافه بهما لجواز انتفاء القابلية رأساً، و أما اتصافه بعدمهما مع انتفاء القابلية فإنه ليس نقصاً عندنا كيف وهو أول المسألة المتنازع فيها بيننا.

[٢٥٣] المقدمة الثالثة؛ أن المحل لا يخلو عن الشيء وضده وهو دعوى بلا دليل عليها وقد تقدم ضعفه بأن الهواء خالٍ عن الألوان والطعوم المتضادة كلها.

١٥ [٢٥٤] المقدمة الرابعة؛ أنه تعالى منزّهٌ عن النقائص كلها والعمدة في إثباته الإجماع على أن ساحة عزّته مبرأةٌ عن شوائب النقص وحينئذٍ فليعوّل عليه أي على الإجماع في هذه المسألة ابتداءً إذ قد أطبقوا على أنه تعالى سميعٌ بصير، و إذا اكتفوا بالإجماع يكفون مؤونة سائر المقدمات؛ كيف وحجية الإجماع الدالّ على التنزّه إن أثبتناها بالظواهر من الآيات والأحاديث التي تدل على حجية الإجماع

٢٠ فالظواهر الدالّة على السمع والبصر أقوى منها أي من الظواهر الدالة على حجية الإجماع إذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة يحتاج إلى دفعها فلا معنى للعدول عما هو أقوى في إثبات المدّعى إلى التمسك بشيءٍ يحتاج في إثباته إلى ما هو أضعف لأنه تطويلٌ للمسافة مع التشبث بالأضعف، وإن أثبتناها أي

حجية الإجماع **بالعلم الضروري من الدين فذلك العلم** الضروري **ثابتٌ في المسألة** التي نحن فيها **سواء بسواء** فلا حاجة بنا في إثبات السمع والبصر إلى التمسك بالإجماع ثم التمسك في حجيته بالعلم الضروري فإنه تطويلٌ بلا طائل بل نقول: ابتداءً هو مما علم من الدين بالضرورة كما ذكرناه.

٥ [٢٥٥] **تنبيه؛ قد تقدّم** في مباحث العلم **أن طائفة يزعمون أن الإدراك** أعني السمع والبصر وسائر أخواتهما **نفس العلم** بمتعلقه الذي هو المدرك وقد أبطلناه بأنّا إذا علمنا شيئاً علماً تامّاً جلياً ثم أبصرناه فإنّا نجد بالبديهة بين الحالتين فرقاً ونعلم بالضرورة أن الحالة الثانية تشتمل على أمرٍ زائد مع حصول العلم فيهما فذلك الزائد هو الإبصار، وللمصنف في هذا الإبطال ١٠ مناقشة قد مرّت هناك **فهؤلاء زعموا أن السمع والبصر نفس العلم بالمسموع والمبصر عند حدوثهما فيكونان حادثين** وراجعين إلى العلم لا صفتين زائدتين عليه، وفي المحصل اتفق المسلمون على أنه تعالى سميعٌ بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات، وقال الجمهور منّا ومن المعتزلة ١٥ والكرامية: إنهما صفتان زائدتان على العلم، وقال ناقده: أراد فلاسفة الإسلام فإن وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفادٌ من النقل وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لعدم ورود النقل بها، وإذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه سوى ما ذكره هؤلاء فإن إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والأولى أن يقال: لما ورد النقل ٢٠ بهما آمنا بذلك وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما.

[٢٥٦] **احتج** على نفيهما عنه تعالى **بوجهين؛ الأول أنهما تأثر الحاسة** عن المسموع والمبصر **أو مشروطان به** كسائر الإحساسات **وأنه** أي التأثر المذكور **محالٌ في حقه** تعالى.

[٢٥٧] والجواب منع ذلك إذ المعلوم أنهما لا يحصلان لنا إلا مع التأثر ولا يلزم من حصولهما مقارناً للتأثر فينا كونهما نفس ذلك التأثر أو مشروطين به، وإن سلمنا أنه كذلك في الشاهد فلم قلتم: إنه في الغائب كذلك فإن صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز أن لا يكون سمعه وبصره نفس التأثر ولا مشروطاً به.

٥ [٢٥٨] الثاني؛ إثبات السمع والبصر في الأزل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروجٌ عن المعقول.

[٢٥٩] والجواب أن انتفاء التعلق في الأزل لا يستلزم انتفاء الصفة فيه كما في سمعنا وبصرنا فإن خلوّهما عن الإدراك بالفعل في وقت لا يوجب انتفاءهما أصلاً في ذلك الوقت.

١٠ ## المقصد السابع في أنه تعالى متكلم

[٢٦٠] والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام فإنه تواتر أنهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون: إنه تعالى أمر بكذا ونهى عن كذا وأخبر بكذا، وكل ذلك من أقسام الكلام فثبت المدّعى.

[٢٦١] فإن قيل: صدق الرسول موقوفٌ على تصديق الله إياه إذ لا طريق إلى ١٥ معرفته سواه وأنه أي تصديق الله إياه إخباره عن كونه صادقاً وهو أي هذا الإخبار كلامٌ خاصٌّ له تعالى فإذاً قد توقف صدق الرسول على كلامه تعالى فإثبات الكلام لله سبحانه به أي بصدق الرسول دور. قلنا: لا نسلم أن تصديقه له كلام بل هو إظهارٌ للمعجزة على وقف دعواه فإنه يدل على صدقه ثبت الكلام بأن تكون المعجزة من جنسه كالقرآن الذي يعلم أولاً أنه معجزة خارجة عن قوة البشر ٢٠ ثم يعلم به صدق الدعوى أم لم يثبت كما إذا كانت المعجزة شيئاً آخر.

[٢٦٢] ثم إن ههنا قياسين متعارضين؛ أحدهما أن كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم، وثانيهما أن كلامه مؤلفٌ من أجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه

تعالى حادث فافترق المسلمون إلى أربع فرق؛ ففرقتان منهم ذهبتا إلى صحة القياس الأول، وقدحت واحدة منهما في صغرى القياس الثاني، وقدحت الأخرى في كبراه، وفرقتان أخريان ذهبتا إلى صحة الثاني وقدحتا في إحدى مقدمتي الأول على التفصيل المذكور.

٥ [٢٦٣] وإلى ما ذكرناه أشار المصنف رحمه الله بقوله: **ثم قال الحنابلة: كلامه حرفٌ وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم: جهلا الجلد والغلاف قديمان** فضلاً عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الأول ومنعوا كبرى القياس الثاني **وهذا باطلٌ بالضرورة فإن حصول كل حرف** من الحروف التي تركّب منها كلامه على زعمهم **مشروطٌ بانقضاء الآخر** منها **فيكون**

١٠ **له** أي للحرف المشروط **أول فلا يكون قديماً** وكذا يكون للحرف الآخر انقضاء فلا يكون هو أيضاً قديماً بل حادثاً **فكذا المجموع المركّب منها** أي من الحروف التي لها أول زمان وجود أو آخره أو اجتمعا معاً فيها فيكون حادثاً لا قديماً، والكرامية وافقوا الحنابلة في أن كلامه حروفٌ وأصوات وسلّموا أنها حادثة لكنهم زعموا أنها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث به فقد قالوا

١٥ بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الأول.

[٢٦٤] **وقالت المعتزلة**: كلامه تعالى **أصواتٌ وحروف** كما ذهبت إليه الفرقتان المذكورتان لكنها ليس قائمة بذاته تعالى بل **يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي وهو حادث** كما ذهب إليه الكرامية خلافاً للحنابلة فهم أيضاً صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الأول وهي أن

٢٠ كلامه تعالى صفةٌ له.

[٢٦٥] **وهذا** الذي قالته المعتزلة **لا ننكره** نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً ونعترف بحدوثه وعدم قيامه بذاته تعالى **لكنّا نثبت أمراً وراء ذلك وهو المعنى القائم بالنفس** الذي يعبّر عنه بالألفاظ ونقول: هو الكلام حقيقةً وهو قديمٌ بذاته تعالى فنمنع صغرى القياس الثاني **ونزعم أنه غير العبارات إذ قد تختلف**

العبارات بالأزمنة والأمكنة والأقوام ولا يختلف ذلك المعنى النفسي بل نقول: ليست تنحصر الدلالة عليه في الألفاظ إذ قد يدل عليه بالأشارة والكتابة كما يدل عليه بالعبارة والطلب الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات ولا يختلف باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير أي ما ليس متغيراً وهو المعنى النفسي مغاير للمتغير الذي هو العبارات، و نزعم أنه أي المعنى النفسي الذي هو الخبر غير العلم إذ قد يخبر الرجل عما لا يعلمه بل يعلم خلافه أو يشك فيه و أن المعنى النفسي الذي هو الأمر غير الأرادة لأنه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه أم لا فإن مقصوده مجرد الاختبار دون الإتيان بالمأمور به وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فإنه قد يأمره وهو يريد أن لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه، واعترض عليه بأن الموجود في هاتين الصورتين صيغة الأمر لا حقيقته إذ لا طلب فيهما أصلاً كما لا إرادة قطعاً فإذن هو أي المعنى النفسي الذي يعبّر عنه بصيغة الخبر والأمر صفة ثالثة مغايرة للعلم والإرادة قائمة بالنفس، ثم نزعم أنه قديم لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.

[٢٦٦] قال المصنف: ولو قالت المعتزلة: إنه أي المعنى النفسي الذي يغاير العبارات في الخبر والأمر هو إرادة فعلٍ يصير سبباً لاعتقاد المخاطب علم المتكلم بما أخبر به أو يصير سبباً لاعتقاده إرادته أي إرادة المتكلم لما أمر به لم يكن بعيداً لأن إرادة فعل كذلك موجودة في الخبر والأمر ومغايرة لما يدل عليها من الأمور المتغيرة والمختلفة، وليس يتجه عليه أن الرجل قد يخبر بما لا يعلم أو يأمر بما لا يريد وحينئذٍ لا يثبت معنى نفسي يدل عليه بالعبارات مغايرٌ للإرادة كما يدّعيه الأشاعرة لكنّي لم أجده في كلامهم بل الموجود فيه أن مدلول العبارات في الخبر راجعٌ إلى العلم القائم بالمتكلم، وفي الأمر راجعٌ إلى إرادة المأمور به، وفي النهي إلى كراهة المنهي عنه فلا يثبت كلامٌ نفسي مغاير لباقي الصفات، وقد مرّ ما فيه.

[٢٦٧] **إذا عرفت هذا** الذي قررناه لك **فاعلم أن ما يقوله المعتزلة** في كلام الله تعالى **وهو خلق الإصوات والحروف** الدالّة على المعاني المقصودة **وكونها حادثة قائمة** بغير ذاته تعالى **فنحن نقول به ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك** كما مرّ آنفاً، **وما نقوله** نحن ونثبته **من كلام النفس** المغاير لسائر الصفات **فهم ينكرون ثبوته؛ ولو سلموه لم ينفوا قِدمه** الذي ندّعيه في كلامه تعالى **فصار محل النزاع** بيننا وبينهم **نفي المعنى** النفسي **وإثباته فإن الإدلة الدالة على حدوث الإلفاظ إنما تفيدهم بالنسبة إلى الحنابلة** القائلين بقِدم الألفاظ، **وأما بالنسبة إلينا فيكون نصباً للدليل في غير محل النزاع، وأما ما دل على حدوث القرآن مطلقاً** أي بلا تقييد بالنفسي واللفظي **فحيث يمكن حمله على حدوث الإلفاظ لا يكون لهم فيه حجة علينا، ولا يجدي عليهم** أي لا يعطيهم فائدة وجدوى بالقياس إلينا **إلا أن يبرهنوا على عدم المعنى الزائد على العلم والإرادة** وحينئذٍ ينفعهم إذ على هذا التقدير ينحصر القرآن في هذه الألفاظ والعبارات ولا سبيل لهم إلى هذا البرهان فلا حجة لهم أيضاً في تلك الأدلة المطلقة **لكنّا نذكر بعض أدلتهم** التي من هذا القبيل ونجيب عنها **تكميلاً للصناعة** الكلامية وتثبيتاً لطلاب الحق في مزالق الأقدام **وهو من المعقول والمنقول. أما المعقول فوجهان؛**

[٢٦٨] **الإول الإمر والخبر** في الأزل **ولا مأمور ولا سامع** فيه **سفه** فكيف يتصور ثبوته لله ﷻ، **والثاني لو كان** كلامه تعالى **قديماً لاستوت نسبته إلى** جميع **المتعلقات** لأنه حينئذٍ يكون **كالعلم** في أن تعلقه بمتعلقاته يكون لذاته فكما أن علمه يتعلق بجميع ما يصح تعلقه به كذلك كلامه يتعلق بكل ما يصح تعلقه به، ولما كان الحسن والقبح بالشرع صح في كل فعل أن يؤمر به وأن ينهى عنه فيلزم تعلق أمره ونهيه بالأفعال كلها فيكون كل فعل مأموراً به ومنهياً عنه معاً؛ هذا خلف. وقد وقع في بعض النسخ كالعلم والقدرة وهو سهوٌ من القلم فإن القدرة كما صرّح به فيما بعد لا يجب تعلقها بكل ما يصح أن يتعلق به بخلاف العلم.

[٢٦٩] **والجواب عن الأول أن ذلك** السفه الذي ادّعيتموه إنما هو **في اللفظ، وأما الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلم من ابن سيولد.**

[٢٧٠] ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ممكن وليس بسفه، وأما نفس الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل: هو غير ممكن لأن وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال.

[٢٧١] **و** الجواب **عن الثاني أن الشيء القديم الصالح للأمور** المتعددة **قد يتعلق ببعضٍ** من تلك الأمور **دون بعض كالقدرة القديمة** فإنها تتعلق ببعض المقدورات وهو ما تعلقت الإرادة به منها دون بعض. فإن قيل: مخصص القدرة هو الإرادة فلا بد في الكلام أيضاً من مخصص ويعود الكلام إليه ويلزم التسلسل. قلنا: تعلق الكلام ببعض دون آخر كتعلق الإرادة لذاتها ببعض ما يصح تعلقها به دون بعض فلا تسلسل على ما مرّ.

[٢٧٢] **وأما المنقول فوجوه؛ الأول القرآن ذكرٌ لقوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ﴾** وقوله: **﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَومِكَ﴾ مع قوله: ﴿مَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِن رَّبِّهِم مُحْدَثٍ﴾** وقوله: **﴿وَمَا يَأْتِيهِم مِن ذِكْرٍ مِنَ الرَّحْمَنِ مُحْدَثٍ﴾** فإنهما يدلّان على أن الذكر محدث فيكون القرآن محدثاً.

[٢٧٣] **الثاني** قوله تعالى: **﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾** إذ معناه إذا أردنا شيئاً قلنا له: كن **فيكون**، قوله: **﴿كُن﴾** وهو قسمٌ من كلامه **متأخراً عن الإرادة** الواقعة في الاستقبال لكونه جزءاً له، **و** يكون **حاصلاً قبيل كون الشيء** أي وجوده بقرينة الفاء الدالّة على الترتيب بلا مهلة **وكلاهما يوجب الحدوث** أما التأخر عن الإرادة الحادثة في المستقبل فلأن التأخر عن الشيء يوجب الحدوث خصوصاً إذا كان ذلك الشيء حادثاً واقعاً في الاستقبال، وأما التقدم على الكائن الحادث بمدةٍ يسيرة فظاهرةٌ أيضاً دلالته على الحدوث.

[٢٧٤] **الثالث** قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ﴾، **وإذ ظرف زمان** ماضٍ فيكون قوله الواقع في هذا الظرف مختصّاً بزمانٍ معين، **والمختص بزمانٍ معين محدث**.

[٢٧٥] **الرابع** ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ فإنه يدل على أن القرآن مركّبٌ من الآيات التي هي أجزاء متعاقبة فيكون حادثاً، وكذا قوله: **إنا أنزلناه قرآناً عربياً** يدل على أن كلام الله تعالى قد يكون عربياً تارةً وعبرياً أخرى فيكون متغيراً وذلك دليل حدوثه.

[٢٧٦] **الخامس حتى يسمع كلام الله** فإنه يدل على أن كلامه مسموع فيكون حادثاً لأن المسموع لا يكون إلا حرفاً وصوتاً.

[٢٧٧] **السادس أنه** أي القرآن **معجز** إجماعاً **ويجب مقارنته** أي مقارنة المعجز **للدعوى** حتى يكون تصديقاً للمدّعى في دعواه فيكون حادثاً مع حدوثها **وإلا** أي وإن لم يكن مقارناً لها حادثاً معها بل يكون قديماً سابقاً عليها **فلا اختصاص له به** أي بذلك المدّعى وتصديقه.

[٢٧٨] **السابع أنه** أعني القرآن موصوفٌ بأنه **منزّل وتنزيل** وذلك يوجب حدوثه لاستحالة الانتقال بالإنزال والتنزيل على صفاته القديمة القائمة بذاته تعالى.

[٢٧٩] **الثامن** قوله عليه السلام في دعائه: «**يا رب القرآن العظيم ويا رب طه ويس**» فالقرآن مربوبٌ كلاًّ وبعضاً **والمربوب محدث** اتفاقاً.

[٢٨٠] **التاسع أنه تعالى أخبر بلفظ الماضي نحو** ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ﴾، ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾ ولا شك أنه لا إنزال ولا إرسال في الأزل فلو كان كلامه قديماً لكان كذباً لأنه إخبارٌ بالوقوع في الماضي ولا يتصور ما هو ماضٍ بالقياس إلى الأزل.

[٢٨١] **العاشر النسخ** حقٌّ بإجماع الأمة وواقعٌ في القرآن، وهو **رفعٌ** أو انتهاء **و** لا شيء منهما يتصور في القديم لأن **ما ثبت قِدمه امتنع عدمه** والإمام الرازي جعل هذين الوجهين في الأربعين من الأدلة المعقولة، والحق ما اختاره المصنف.

٥ [٢٨٢] **والجواب** عن الوجوه العشرة **أنها تدل على حدوث اللفظ** كما لا يخفى على المتأمّل **وهو غير المتنازع فيه** كما تحققته.

[٢٨٣] **تنبيه؛ كلامه** تعالى **واحدٌ عندنا لما مرّ في القدرة** من أنها لو تعددت لاستندت إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب وهما باطلان؛ أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع

١٠ الأعداد سواء فيلزم وجود قدر لا تتناهى، **و** أما **انقسامه إلى الأمر والنهي والاستفهام والخبر والنداء** فإنما هو **بحسب التعلق** فذلك الكلام الواحد باعتبار تعلقه بشيء على وجهٍ مخصوص يكون خبراً وباعتبار تعلقه بشيءٍ آخر، أو على وجهٍ آخر يكون أمراً وكذا الحال في البواقي.

[٢٨٤] **وقيل**: كلامه **خمسة** هي الأقسام المذكورة، **وقال ابن سعد** من

١٥ الأشاعرة: هو في الأزل واحد وليس متصفاً بشيءٍ من تلك الخمسة **وإنما يصير أحدها فيما لا يزال**.

[٢٨٥] **وأورد عليه أنها أنواعه فلا يوجد دونها** إذ الجنس لا يوجد إلا في ضمن شيءٍ من أنواعه.

[٢٨٦] **والجواب منع ذلك في أنواع تحصل بحسب التعلق** يعني أنها ليست

٢٠ أنواعاً حقيقية له حتى يلزم ما ذكرتم بل هي أنواعٌ اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالأشياء فجاز أن يوجد جنسها بدونها ومعها أيضاً فليس كلام ابن سعيد ببعيدٍ جداً كما توهموه.

[٢٨٧] تفريع على ثبوت الكلام لله تعالى وهو أنه يمتنع عليه الكذب اتفاقاً. أما عند المعتزلة فلوجهين؛ الأول أنه أي الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الأفعال دون الصفات قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناءٌ على أصلهم في إثبات حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها مقيسة إلى الله تعالى وستعرف ٥ بطلانه. الثاني أنه منافٍ لمصلحة العالم لأنه إذا جاز وقوع الكذب في كلامه ارتفع الوثوق عن إخباره بالثواب والعقاب وسائر ما أخبر به من أحوال الآخرة والأولى وفي ذلك فوات مصالح لا تحصى، والأصلح واجبٌ عليه تعالى عندهم فلا يجوز إخلاله به.

[٢٨٨] والجواب منع وجوب الأصلح إذ لا يجب عليه شيء أصلاً بل هو ١٠ متعالٍ عن ذلك قطعاً.

[٢٨٩] وأما الكذب عليه عندنا فلثلاثة أوجه؛ الأول أنه نقص والنقص على الله تعالى محالٌ إجماعاً وأيضاً فيلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه أن نكون نحن أكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا، وهذا الوجه إنما يدل على أن الكلام النفسي الذي هو صفةٌ قائمة بذاته يكون صادقاً وإلا لزم ١٥ النقصان في صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الحروف والكلمات التي يخلقها في جسم دالة على معانٍ مقصودة، ولما كان لقائلٍ أن يقول: خلق الكاذب أيضاً نقص في فعله فيعود المحذور بعينه أشار إلى دفعه بقوله: واعلم أنه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه فإن النقص في الأفعال هو القبح العقلي بعينه فيها، وإنما تختلف العبارة دون المعنى ٢٠ فأصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في أفعاله تعالى.

[٢٩٠] الثاني أنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديماً إذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فيلزم أن يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب وإلا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فإن ما ثبت قِدمه امتنع عدمه، واللازم وهو امتناع الصدق

عليه **باطل فإنّا نعلم بالضرورة أن من علم شيئاً أمكن** له **أن يخبر عنه على ما هو عليه. وهذا** الوجه الثاني أيضاً **إنما يدل على كون الكلام النفسي صدقاً** لأن القديم، **وأما هذه العبارات** الدالة على الكلام النفسي **فلا** دلالة على صدقها لأنها حادثة فيجوز زوالها بحدوث الصدق الذي يقابلها مع أن الأهم عندنا هو بيان صدقها.

[٢٩١] **الثالث وعليه الاعتماد** لصحته ودلالته على الصدق في الكلام النفسي واللفظي معاً **خبر النبي** ﷺ بكونه صادقاً في كلامه كله **وذلك** أي خبره ﷺ بصدقه **يعلم بالضرورة من الدين** فلا حاجة إلى بيان إسناده وصحته ولا إلى تعيين ذلك الخبر بل نقول: تواتر عن الأنبياء عليهم السلام كونه تعالى صادقاً كما تواتر عنهم كونه تعالى متكلماً.

[٢٩٢] **فإن قيل**: صدق النبي إنما يعلم بتصديقه تعالى إياه و **إنما يدل تصديقه** إياه **على الصدق** أي صدق النبي **إذا امتنع عليه** تعالى **الكذب** ووجب أن يكون كلامه صدقاً فصدق النبي إنما يعرف بصدق الله تعالى **فيلزم الدور** إذا ثبت صدقه تعالى بصدق النبي كما فعلتم. **قلنا: التصديق بالمعجزة** كما مرّ فهو تصديقٌ فعلي لا قولي ودلاتها على التصديق دلالة عادية لا تتطرق إليها شبهة كما ستقف عليه.

[٢٩٣] واعلم أن للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار إليه في خطبة الكتاب؛ ومحصولها أن لفظ المعنى يطلق تارةً على مدلول اللفظ وأخرى على الأمر القائم بالغير فالشيخ الأشعري لما قال: الكلام هو المعنى النفسي، فهم الأصحاب منه أن مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده، وأما العبارات فإنما تسمى كلاماً مجازاً لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرّحوا بأن الألفاظ حادثةٌ على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقةً، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوزام كثيرة فاسدة كعدم إكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع أنه علم من الدين ضرورة

كونه كلام الله تعالى حقيقةً وكعدم المعارضة والتحدّي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقةً إلى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الأحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمراً شاملاً للفظ والمعنى جميعاً قائماً بذات ٥ الله تعالى، وهو مكتوبٌ في المصاحف مقروءٌ بالألسن محفوظٌ في الصدور، وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة. وما يقال من أن الحروف والألفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتب إنما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والآلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الأدلة. وهذا الذي ذكرناه وإن كان مخالفاً ١٠ لما عليه متأخر وأصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقّيته.

[٢٩٤] تمّ كلامه، وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الأقدام ولا شبهة في أنه أقرب إلى الأحكام الظاهرية المنسوبة إلى قواعد الملة.

المقصد الثامن في صفات

١٥ [٢٩٥] **اختلف فيها وفيه مقدمة ومسائل** إحدى عشرة؛

[٢٩٦] **فالمقدمة** هي أنه **هل لله تعالى صفة** وجودية زائدة على ذاته **غير ما ذكرناه** من الصفات السبع التي هي الحياة والعم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام **فمنعه بعض أصحابنا مقتصراً** في نفيها **على أنه لا دليل عليه** أي على ثبوت صفة أخرى **فيجب نفيه، ولا يخفى ضعفه** لما مرّ من أن عدم ٢٠ الدليل عندك لا يفيد وعدمه في نفس الأمر ممنوع؛ وإن سلم لم يفد أيضاً لأن انتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء لازمه، **ومنهم من** زاد على ذلك فاستدلّ على نفيها بأن **قال: نحن مكلّفون بكمال المعرفة** وإنما يحصل بمعرفة جميع صفاته **فلو كان له صفة غيرها لعرفناها** لكنّا لا نعرفها بل لا طريق لنا إلى معرفة

الصفات سوى الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص، ولا يدل شيءٌ منهما على صفة زائدة على ما ذكر.

[٢٩٧] **والجواب منع التكليف بكمال معرفته إذ هو** أي التكليف **بقدر وسعنا** فنحن مكلّفون بأن نعرف من صفاته ما يتوقف تصديق النبي ﷺ على العلم به لا بمعرفة صفات أخرى، **أو** بأن نقول: سلمنا تكليفنا بكمال معرفته لكن لا يلزم من التكليف به حصوله من جميع المكلفين بل ربما **يعرفه** معرفةً كاملة **بعضٌ** منهم كالأنبياء والكاملين من أتباعهم **دون بعض** وهو من عداهم، وهؤلاء وإن كانوا هم الأكثرين **و** لكن **لا يمتنع كثرة الهالكين** بسبب ترك ما كلفوا به من كمال معرفته.

[٢٩٨] **وأثبت بعضٌ** من المتكلمين **صفات أُخر** بيانها تلك المسائل الإحدى عشرة؛

[٢٩٩] **الأولى البقاء** اتفقوا على أنه تعالى باقٍ لكن اختلفوا في كونه صفة ثبوتية زائدة كما أشار إليه بقوله: **أثبته الشيخ** أبو الحسن وأتباعه وجمهور معتزلة بغداد **صفة** وجودية **زائدة على الوجود إذ الوجود متحققٌ بدونه** أي دون البقاء **كما في أول الحدوث** بل يتجدد بعده صفة هي البقاء.

[٣٠٠] **وأجيب عنه بأنه منقوضٌ بالحدوث فإنه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث** يعني أن البقاء حصل بعد ما لم يكن والحدوث زال بعد أن كان لأنه الخروج من العدم إلى الوجود عند الشيخ لا مسبوقية الوجود به **فلو دلّ ذلك** الذي ذكرتموه في البقاء **على كونه** وجودياً **زائداً لكان الحدوث** أيضاً وجودياً **زائداً** لما ذكرناه لأن العدم بعد الحصول كالحصول بعد العدم في الدلالة على الوجود في الجملة إذ حاصلهما الانتقال الواقع بين العدم وما يقابله أعني الوجود، **ولزم التسلسل** في الحدوثات الوجودية ضرورة أن الحدوث لا بد أن يكون حادثاً مع أن الشيخ معترفٌ بأن الحدوث ليس أمراً زائداً.

[٣٠١] وحلّه بعد نقضه أن تجدد الاتصاف بصفةٍ لا يقتضي كونها وجودية كتجدد معيّة البارئ تعالى مع الحادث، وكذا زواله أيضا لا يقتضيه وذلك كله لجواز اتصافه بالعدميات وزوال ذلك الاتصاف.

[٣٠٢] **ونفاه** أي نفى كون البقاء صفة موجودة زائدة **القاضي أبو بكر والإمامان؛ إمام الحرمين والإمام الرازي** وجمهور معتزلة البصرة **وقالوا: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني** لا أمر زائد عليه **لوجهين؛ الأول لو كان** البقاء **زائداً لكان له بقاء** إذ لو لم يكن البقاء باقياً لم يكن الوجود باقياً لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة البقاء والمفروض زواله **و** حينئذٍ **تتسلسل** البقاءات المترتبة الموجودة معاً.

[٣٠٣] **والجواب أن بقاء البقاء نفس البقاء** كما قيل في وجود الوجود ووجوب الوجوب وإمكان الإمكان فلا تسلسل أصلاً، ويرد على هذا الجواب أن ما تكرر نوعه يجب كونه اعتبارياً كما مرّ.

[٣٠٤] **الثاني لو احتاج** البقاء على تقدير كونه وجودياً **إلى الذات لزم الدور** لأن الذات محتاج إلى البقاء أيضاً فإن وجوده في الزمان الثاني معلّلٌ به **وإلا** أي وإن لم يحتج البقاء إلى الذات **لكان الذات محتاجا إليه وكان هو مستغنياً عن الذات** مع استغنائه عن غيره أيضاً **فكان** البقاء **هو الواجب** الوجود لأنه الغني المطلق **دون الذات.**

[٣٠٥] **والجواب منع احتياج الذات إليه** وما قيل من أن وجوده في الزمن الثاني معلّلٌ به ممنوعٌ غاية ما في الباب أن وجوده فيه لا يكون إلا مع البقاء وذلك لا يوجب أن يكون البقاء علةً لوجوده فيه إذ يجوز أن يكون تحققهما معاً على سبيل الاتفاق، وإليه الإشارة بقوله: **وإن اتفق تحققهما معاً.**

[٣٠٦] **تنبيه؛ إثبات البقاء قد يفسر بأن الوجود في الزمان الثاني أمر زائد على الذات** يريد أن المثبتين للبقاء يفسرونه تارةً باستمرار الوجود ويدّعون أن

الوجود في الزمان الثاني زائدٌ على الذات، **و** أخرى **بأنه معنى يعلل به الوجود في الزمان الثاني، وأول الوجهين** للنافين **ينفي** المعنى **الأول** من معنى البقاء لأن الاستمرار إذا لم يكن باقياً لم يكن الوجود مستمراً ولا ينفي الثاني لأن البقاء إذا كان أمراً يعلل به الوجود في الزمان الثاني لا يلزم أن يكون له بقاء آخر، **و** الوجه **الثاني** ينفي المعنى **الثاني** دون الأول إذ لا يلزم من استمرار الوجود وكونه زائداً على الذات احتياج الذات في وجوده إلى البقاء الذي هو الاستمرار فلا يلزم الدور. ٥

[٣٠٧] الصفة **الثانية؛ القِدم وإحالة الجمهور متفقين على أنه قديمٌ بنفسه لا بقِدمٍ** وجوديٍّ **زائد** على ذاته **وأثبته ابن سعيد** من الأشاعرة، **ودليله** على كونه صفة موجودة زائدة **ما مرّ في البقاء**. وتصويره ههنا أن يقال: القديم قد يطلق على المتقدم بالوجود إذا تطاول عليه الأمد، ومنه قوله تعالى: ﴿كَالعُرْجُونِ القَدِيمِ﴾ والجسم لا يوصف بهذا القِدم في أول زمان حدوثه بل بعده فقد تجدد له القِدم بعد ما لم يكن فيكون موجوداً زائداً على الذات فكذا القِدم الذي هو التقدم بلا نهاية لا بمجرد مدةٍ متطاولة **بإبطاله** أي ما مرّ مع إبطاله فلا حاجة إلى إعادة شيءٍ منهما، وحمل ما مرّ على الوجهين السابقين مما لا وجه لصحته. ١٠ ١٥

[٣٠٨] **والذي يخصّه** أي يختص بإبطاله **أنه إن أراد به** أي بالقِدم **أنه لا أول له فسلبي** فلا يتصور كونه وجودياً **أو أنه صفة لأجلها لا يختص** الباري سبحانه **بحيز كما فسره** أي كما فسر كلام ابن سعيد بذلك **الشيخ أبو اسحاق الاسفرائني** فإنه قال: معنى كلامه أنه تعالى متخصٌّ بمعنى لأجله ثبت وجوده لا في حيز، كما أن المتحيز يختص بمعنى لأجله كان متحيزاً، ولا يخفى عليك أن هذا التفسير بعيدٌ جداً عن دلالة زيادة القِدم عليه **فكذلك** يكون القِدم أمراً سبيلاً إذ مرجعه حينئذٍ إلى وجوده لا في حيز. ٢٠

[٣٠٩] فإن قلت: هذا السلبي معللٌ بالقِدم لا نفسه. قلت: إن الصفات السلبية لا تعلل بخلاف الثبوتية **أو غيرهما** من المعاني **فالتصوير** أي فعليه تصوير ذلك المعنى المراد أولاً، **ثم التقرير** والتحقيق بإقامة الدليل عليه ثانياً **هذا** الذي أوردناه ههنا في إبطاله **منضمٌ إلى ما سبق** في مباحث الأمور العامة **من أنه** أي القِدم أمرٌ **اعتباري** لا وجود له في الخارج فإنه يدل على بطلان مذهبه ودليله أيضاً.

[٣١٠] الصفة **الثالثة؛ الاستواء لما وصف تعالى بالاستواء في قوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى﴾ اختلف الإصحاب فيه فقال الإكثرون: هو الاستيلاء ويعود** الاستواء حينئذٍ **إلى** صفة **القدرة. قال الشاعر:**

قد استوى عمرو على العراق   من غير سيفٍ ودمٍ مهراق

أي استولى. وقال الآخر:

فلما علونا واستوينا عليهم   تركناهم صرعى لنسرٍ وطائر

أي استولينا.

[٣١١] **لا يقال: الاستواء** بمعنى الاستيلاء **يشعر بالاضطراب والمقاومة والمغالبة** أي يشعر بسبق هذه الأمور التي تستحيل في حقه تعالى، **وأيضاً لا فائدة لتخصيص العرش** لأن استيلاءه يعمّ الكل **لإنّا نجيب عن الإول بمنع الإشعار** ألا ترى أن الغالب لا يشعر به كما في قوله: ﴿وَاللهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ﴾. نعم ربما يفهم سبق تلك الأمور من خصوصية من أسند إليه الاستيلاء في أمرٍ مخصوص **وعن الثاني بأن الفائدة** هي **الإشعار بالإعلى على الإدنى إذ مقرّر الإوهام أن العرش أعظم الخلق** فإذا استولى عليه كان مستولياً على غيره وهذا عكس ما هو المشهور من التنبيه بالأدنى على الأعلى، وكلاهما صواب فإنه كما يفهم من حكم الأدنى حكم الأعلى إذا كان به أولى، كذلك يفهم عكسه إذا كان الأدنى بالحكم أولى.

[٣١٢] وقيل: هو أي الاستواء ههنا القصد فيعود إلى صفة الإرادة نحو قوله تعالى: ثم استوى إلى السماء أي قصد إليها وهو بعيد إذ ذلك يُعدّى بإلى كالقصد دون على كالاستيلاء.

[٣١٣] وذهب الشيخ في أحد قوليه إلى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدةً إلى الصفات السابقة وإن لم نعلمها بعينها ولم يقم دليلاً عليه، ولا يجوز التعويل في إثباته على الظواهر من الآيات والأحاديث مع قيام الاحتمال المذكور وهو أن يراد به الاستيلاء أو القصد على ضعف فالحق التوقف مع القطع بأنه ليس كاستواء الأجسام.

[٣١٤] الصفة الرابعة؛ الوجه قال تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾، ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾. أثبته الشيخ في أحد قوليه وأو اسحاق الاسفرائيني والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مرّ من الصفات، وقال في قولٍ آخر ووافقه القاضي أنه الوجود وهو كما قبله أعني الاستواء في عدم القاطع وعدم جواز التعويل على الظواهر مع قيام الاحتمال.

[٣١٥] تنبيه؛ الوجه وضعٌ في اللغة للجارحة المخصوصة حقيقةً ولا يجوز إرادتها في حقه تعالى ولم يوضع لصفةٍ أخرى مجهولةٍ لنا بلا لا يجوز وضعه لما لا يعقله المخاطب إذ المقصود من الأوضاع تفهيم المعاني فتعين المجاز والتجوّز به عما يعقل وثبت بالدليل متعين وهو أن يتجوز به عن الذات وجميع الصفات فإن الباقي هو ذاته تعالى مع مجموع صفاته وما سواه هالك غير باقٍ.

[٣١٦] الصفة الخامسة اليد؛ قال الله تعالى: ﴿يَدُ اللهِ فَوقَ أَيدِيهِمْ﴾، ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ فأثبت الشيخ صفتين ثبوتيتين زائدتين على الذات وسائر الصفات لكن لا بمعنى الجارحتين، وعليه السلف وإليه ميل القاضي في بعض كتبه، وقال الأكثر: إنهما مجاز عن القدرة فإنه شائع ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ أي بقدرةٍ كاملة ولم يرد بقدرتين وتخصيص خلق آدم بذلك مع أن الكل مخلوقٌ بقدرته

تعالى **تشريف** وتكريم له **كما أضاف الكعبة إلى نفسه** في قوله: ﴿أَن طَهِّرَا بَيتِيَ﴾ للتشريف مع أنه مالكٌ للمخلوقات كلها، **و** كما **جصّص المؤمنين بالعبودية** لذلك في قوله: إن عبادي ليس لك عليهم سلطان،

[٣١٧] **وقالت المعتزلة: بل** اليد مجاز **عن القادرية بناء على أصلهم** الذي هو نفي الصفات وإثبات الأحوال، **و** قال **بعضهم**: مجاز **عن النعمة** وهو في غاية الضعف إذ لا يلائم نسبة الخلق إلى اليد.

[٣١٨] **وقيل: صفة زائدة** وهذا تكرارٌ لما تقدم من مذهب الشيخ والسلف وقد يوجد في بعض النسخ بدله، وقيل: صلة، أي لفظة ﴿بِيَدَيَّ﴾ زائدة كما في قوله:

دعوت لما نابني مسورا فلبّى فلبّي يدي مسور

وهو في غاية الركاكة.

[٣١٩] **وتحقيقه كما في الأول** أي كالتحقيق الذي ذكرناه في الوجه من أنه موضوعٌ للجارحة، وقد تعذرت فيجب الحمل على التجوز عن معنىً معقول هو القدرة.

[٣٢٠] الصفة **السادسة العينان؛ قال تعالى: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيِنِي﴾**، **وقال الشيخ: تارةً أنه صفة زائدة** على سائر الصفات **وتارةً أنه البصر، والكلام في ما مرّ آنفاً** فإن إثبات الجارحة ممتنع والحمل على التجوّز عن صفةٍ لا نعرفها يوجب الإجمال فوجب أن يجعل مجازاً عن البصر أو عن الحفظ والكلاءة وصيغة الجمع للتعظيم.

[٣٢١] الصفة **السابعة الجنب؛ قال تعالى:** ﴿أَن تَقُولَ نَفْسٌ **يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ فِي جَنبِ اللهِ**﴾، **وقيل: صفة زائدة، وقيل: المراد في أمر الله كما قال الشاعر:**

أما تتقين الله في جنب عاشق له كبد حرّى وعين ترقرق

أي تلمع وتتحرك، ورقراق الشراب ما تلألأ منه أي جاء وذهب وكذلك الدمع إذا دار في الحملاق **أو أراد الجناب. يقال: لاذ بجنبه أي بجنابه** وحرمه.

[٣٢٢] الصفة **الثامنة القدم؛ قال ﷺ** في أثناء حديث مطوّل: «**فيضع الجبّار قدم في النار** فتقول: قط قط» أي حسبي حسبي، وفي روايةٍ أخرى «حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها إلى بعض وتقول: قط قط بعزتك وكرمك»، وفي أخرى: «يقال لجهنم: هل امتلأتِ. وتقول: هل من مزيد. حتى يضع الرب قدمه عليها فتقول: قط قط». وتأويل الجبّار بملك خازن النار أو بمن يرفع نفسه عن امتثال التكاليف مما لا يلتفت إليه. كيف وقد ورد في رواية أنس في أثناء حديث، وأما النار فلا تمتلئ حتى يضع الله رجله فيها.

[٣٢٣] الصفة **التاسع الإصبع؛ قال ﷺ: «إن قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»** وفي رواية: «إن قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلبٍ واحد يصرفها كيف يشاء» ولا يمكن إثبات الجارحة، وأما وجه التأويل فكما في اليدين.

[٣٢٤] الصفة **العاشرة اليمين؛ قال تعالى: ﴿وَالسَّموَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾** وتأويلها بالقدرة التامّة ظاهر.

[٣٢٥] الصفة **الحادية عشرة التكوين؛ أثبته الحنفية** صفة زائدة على السبع المشهورة أخذا من قوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فقد جعل قوله: ﴿كُن﴾ متقدّماً على كون الحادثات أعني وجودها، والمراد به التكوين والإيجاد والتخليق **قالوا: وإنه غير القدرة لأن القدرة أثرها الصحة، والصحة لا تستلزم الكون** فلا يكون الكون أثراً للقدرة وأثر التكوين هو الكون.

[٣٢٦] **الجواب أن الصحة هي الإمكان وأنه للممكن ذاتي فلا يصلح أثراً للقدرة** لأن ما بالذات لا يعلل بالغير **بل به** أي بإمكان الشيء في نفسه **تعلل المقدورية فيقال: هذا مقدور لأنه ممكن وذلك غير مقدور لأنه واجب أو ممتنع فإذن أثر القدرة هو الكون** أي كون المقدور ووجوده لا صحته وإمكانه **فاستغنى عن** إثبات **صفةٍ** أخرى **كذلك** أي يكون أثرها الكون.

[٣٢٧] **فإن قيل: المراد** بالصحة التي جعلناها للقدرة هو **صحة الفعل** بمعنى التأثير والإيجاد من الفاعل **لا صحة المفعول في نفسه** وهذه الصحة هي إمكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره، وأما الصحة الأولى فهي بالقياس إلى الفاعل ومعللة بالقدرة **فإن القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل طرفا الفعل والترك** على سواء من الشيء المقدور له **فلا يحصل بها** منه **أحدهما بعينه** بل لا بد في حصوله من صفةٍ أخرى متعلقة به أي بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين.

[٣٢٨] **قلنا: كل منهما** أي من ذينك الطرفين **يصلح أثراً لها** أي للقدرة، **وإنما يحتاج صدور أحدهما** بعينه عنها **إلى مخصص** بعينه **وهو الإرادة** المتعلقة بذلك الطرف **و** حينئذٍ **لا حاجة إلى مبدأ للكون غير القدرة** المؤثرة فيه بواسطة الإرادة المتعلقة به، وقد ورد في حديث ليلة المعراج «وضع كفه بين كتفي فوجدت بردها في كبدي» ولا يجوز إثبات الجارحة كما ذهبت إليه المشبهة فقيل: هو موصوفٌ بكفٍّ لا كالكفوف، وقيل: مؤوّلٌ بالتدبير، يقال: فلانٌ في كفّ فلان، أي في تدبيره فالمقصود من الحديث بيان ألطافه في تدبيره له، وبيان أنه وجد روح ألطافه فإن البرد يطلق على كل روح وراحة وطمأنينة. وقد ورد في الأحاديث أنه تعالى ضحك حتى بدت نواجذه، ويمتنع حمله على حقيقته فقيل: هو ضحك لا كضحكنا، وقيل: بظهور تباشير الخير والنجح في كل أمر ومنه ضحكت الرياض إذا بدت أزهارها فمعنى ضحك ظهر تباشير الخير والنجح منه، وبدوّ النواجذ عبارة عن

ظهور كنه ما كان متوقعاً منه، ومن كان له رسوخ قدم في علم البيان حمل
أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير
وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته
ومجانباً عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها؛
٥ والله المستعان وعليه التكلان.

المرصد الخامس فيما يجوز عليه تعالى

أي يجوز أن يتعلق به كالرؤية والعلم بالكنه

وفيه مقصدان

المقصد الأول في الرؤية

٥ [٣٢٩] والكلام في الصحة وفي الوقوع وفي شبه المكرين فههنا ثلاث مقامات؛

الأول في صحة الرؤية

[٣٣٠] **وقد طال نزاع المنتمين إلى الملة فيها فذهب الأشاعرة إلى أنه تعالى يصح أن يرى ومنعه الأكثرون** قال الآمدي: اجتمعت الأئمة من أصحابنا على أن رؤيته
١٠ تعالى في الدنيا والآخرة جائزةٌ عقلاً واختلفوا في جوازها سمعاً في الدنيا فأثبته بعضهم ونفاه آخرون، وهل يجوز أن يرى في المنام فقيل: لا، وقيل: نعم. والحق أنه لا مانع من هذه الرؤيا وإن لم تكن رؤيةً حقيقةً ولا خلاف بيننا في أنه تعالى يرى ذاته، والمعتزلة حكموا بامتناع رؤيته عقلاً لذي الحواس واختلفوا في رؤيته لذاته.

١٥ [٣٣١] **ولا بد أولاً من تحرير محل النزاع فنقول: إذا نظرنا إلى الشمس فرأيناها ثم غمضنا العين فعند التغميض نعلم الشمس علماً جلياً، وهذه الحالة مغايرةٌ للحالة الأولى التي هي الرؤية بالضرورة** فإن الحالتين وإن اشتركتا في حصول العلم فيهما إلا أن الحالة الأولى فيها أمرٌ زائد هو الرؤية، وكذا إذا علمنا شيئاً علماً تامّاً جلياً ثم رأيناه فإنا نعلم بالبديهة تفرقةً بين الحالتين وأن في الثانية
٢٠ زيادة ليست في الأولى.

[٣٣٢] قالت الفلاسفة: هي أي تلك المغايرة والزيادة عائدة إلى تأثر الحدقة لا إلى زيادة في الانكشاف هي الرؤية والإبصار لوخوه؛ الأول أن من نظر إلى الشمس بالاستقصاء ثم غمض فإنه يتخيل أن الشمس حاضرة عنده ولا يتأتى له أن يدفعه أي هذا التخيل عن نفسه أصلاً وما ذلك إلا لأن الحدقة تأثرت عن صورة الشمس وبقيت صورتها في الحدقة بعد أن زالت الرؤية. ٥

[٣٣٣] الثاني أن من نظر بالاستقصاء إلى روضةٍ خضراء زماناً طويلاً ثم حوّل عينيه إلى شيء أبيض فإنه يرى لونه ممتزجاً من البياض والخضرة فقد تحقق أن حدقته تأثرت عن الخضرة وبقيت صورتها فيها بعد التحول.

[٣٣٤] الثالث أن الضوء القوي يقهر الباصرة وكذلك البياض الشديد يقهرها لو نظر الرائي بعد رؤيتهما إلى ضوءٍ ضعيف أو بياضٍ ضعيف لم يرهما فلولا تأثرها أي تأثر الحاسة منه بل منهما لما كان الأمر كذلك. ١٠

[٣٣٥] قلنا: كل ذلك الذي ذكرتموه يدل على تأثر الحدقة عند الإبصار، وأما عود تلك الزيادة التي هي الإبصار إليه أي إلى التأثر فلا دلالة عليه فلا هي أي فلا الأبصار بتأويل الرؤية هو أي تأثر الحاسة ولا هي مشروطةٌ به عندنا فجاز أن يرى الله سبحانه من غير أن تتأثر عنه الحاسة وقد سبق ما فيه كفاية وهو أن الرؤية أمرٌ يخلقه الله في الحي ولا يشترط بضوءٍ ولا مقابلة ولا غيرهما من الشرائط التي اعتبرها الحكماء، ثم علمت أن الله تعالى ليس جسماً ولا في جهة ويستحيل عليه مقابلة ومواجهة وتقليب حدقة نحوه ومع ذلك يصح أن ينكشف لعباده انكشاف القمر ليلة البدر كما ورد في الأحاديث الصحيحة و أن يحصل لهوية العبد بالنسبة إليه هذه الحالة المعبّر عنها بالرؤية هذا ما تفرّد به أهل السنة وخالفتهم في ذلك سائر الفرق فإن الكرامية والمجسمة وإن جوّزوا رؤيته لكن بناءً على اعتقادهم كونه جسماً وفي جهة، وأما الذي لا مكان له ولا جهة فهو عندهم مما يمتنع وجوده مفضلاً عن رؤيته وسيرد عليك زيادة تقرير لمذهبهم. ١٥ ٢٠

[٣٣٦] **وقد استدل عليه** أي على جواز رؤيته تعالى **بالنقل والعقل فلنجعله مسلكين؛ المسلك الأول النقل** وإنما قدّمه لأنه الأصل في هذا الباب **والعمدة** من المنقولات في ذلك **قوله تعالى حكاية عن موسى** عليه السلام: **﴿رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيكَ قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوفَ تَرَانِي﴾ والاحتجاج** ٥ **به من وجهين؛**

[٣٣٧] **الأول أن موسى** عليه السلام **سأل الرؤية، ولو امتنع** كونه تعالى مرئياً **لما سأل لأنه حينئذٍ إما أن يعلم امتناعه أو يجهله فإن علمه فالعاقل لا يطلب المحال فإنه عبث وإن جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبياً كليماً** وقد وصفه الله تعالى بذلك في كتابه بل ينبغي أن لا يصلح للنبوة إذ المقصود من البعثة هو الدعوة ١٠ إلى العقائد الحقّة والأعمال الصالحة.

[٣٣٨] **الثاني أنه** تعالى **علق الرؤية على استقرار الجبل؛ واستقرار الجبل أمرٌ ممكنٌ في نفسه وما علق على الممكن فهو ممكن** إذ لو كان ممتنعاً لأمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم.

[٣٣٩] **الاعتراض، أما على الوجه الأول فمن وجوه؛ الأول أن موسى** عليه السلام **لم** ١٥ **يسأل الرؤية بل تجوّز بها عن العلم الضروري لأنه لازمها وإطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع** سيما استعمال «رأى» بمعنى «علم» و «أرى» بمعنى «أعلم» فكأنه قال: اجعلني عالماً بك علماً ضرورياً، **وهذا تأويل** أبي الهذيل **العلاف، وتبعه** فيه **الجبائي وأكثر البصريين.**

[٣٤٠] **والجواب أن الرؤية وإن استعملت للعلم لكنها إذا وصلت بإلى فبعيدٌ** ٢٠ **جداً** والصواب أن يقال: لو كان الرؤية المطلوبة في ﴿أَرِنِي﴾ بمعنى العلم لكان النظر المترتب عليه بمعناه أيضاً، والنظر وإن استعمل بمعنى العلم إلا أن استعماله فيه موصولاً بإلى مستبعدٌ مخالفٌ للظاهر قطعاً **ومخالفة الظاهر لا تجوز إلا لدليل** ولا دليل ههنا فوجب حمله على الرؤية بل على تقليب

الحدقة نحو المرئي المؤدّي إلى رؤيته فيكون الطلب للرؤية أيضاً، ثم نقول: يمتنع حملها أي حمل الرؤية المطلوبة عليه أي على العلم الضروري ههنا؛ أما أولاً فلأنه لا يلزم أن لا يكون موسى عالماً بربه ضرورةً مع أنه يخاطبه وذلك لا يعقل لأن المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو معلومٌ بالنظر ليس كذلك، وأما ثانياً فلأن الجواب ينبغي أن يطابق السؤال، وقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ نفيٌ للرؤية لا للعلم الضروري بإجماع المعتزلة فلو حمل السؤال على طلب العلم لم يتطابقا أصلاً.

[٣٤١] الثاني من وجوه الاعتراض على الأول أنه لم يسأله إراءة ذاته بل سأله أن يريه علماً وأمارةً من أعلامه وأماراته الدالّة على الساعة وتقدير الكلام أنظر إلى عملك فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه فقال: أنظر إليك نحو ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها فتكون الرؤية المطلوبة متعلقة بالعلم أيضاً، والمعنى أرني علماً من أعلامك أنظر إلى عملك، وهذا تأويل الكعبي والبغداديين.

[٣٤٢] والجواب أنه خلاف الظاهر فلا يرتكب إلا لدليل و مع ذلك لا يستقيم؛ أما أولاً فلقوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ فإنه نفيٌ لرؤيته تعالى لا لرؤية علمٍ من أعلام الساعة بإجماعهم فلا يطابق الجواب السؤال حينئذٍ، وأما ثانياً فلأن تدكدك الجبل الذي شاهده موسى عليه السلام من أعظم الأعلام الدالّة عليها فلا يناسب قوله: ﴿وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ﴾ المنع من رؤية الآية أي العلامة الدالة على الساعة المستفاد من قوله: ﴿لَن تَرَانِي﴾ على هذا التأويل بل يناسب رؤيتها، وأيضاً قوله: ﴿فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ﴾ لا يلائم رؤيتها لأن الآية في تدكدك الجبل لا في استقراره.

[٣٤٣] الثالث من تلك الوجوه إنما سألها بسبب قومه لا لنفسه لأنه كان عالماً بامتناعها لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا: ﴿أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً﴾، وإنما نسبها

إلى نفسه في قوله: ﴿أَرِنِي﴾ **ليمنع** عن الرؤية **فيعلم قومه امتناعها بالنسبة إليهم بالطريق الأولى** وفيه مبالغة لقطع دابر اقتراحهم وفي أخذ الصاعقة، وفي أخذ الصاعقة لهم دلالةٌ على استحالة المسؤول، **وهذا تأويل الجاحظ ومتبعيه.**

٥ [٣٤٤] **والجواب أنه خلاف الظاهر** فلا بد له من دليل **و** مع ذلك **لا يستقيم؛ أما أولاً فلأنه لو كان** ﷺ **مصدّقاً بينهم لكفاه** في دفعهم **أن يقول: هذا ممتنع، بل كان يجب عليه أن يردعهم عن طلب ما لا يليق بجلال الله كما** زجرهم و **قال:** ﴿**إِنَّكُمْ قَومٌ تَجْهَلُونَ**﴾ **عند قولهم:** ﴿**اجْعَل لَنَا إِلَهاً كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ**﴾ **وإلا** أي وإن لم يكن مصدّقاً بينهم بل كان القوم كافرين منكرين لصدقه **لم يصدّقوه** أيضاً **في**

١٠ **الجواب** ﴿**لَن تَرَانِي**﴾ إخباراً عن الله تعالى لأن الكفار لم يحضروا وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب بل الحاضرون هم السبعون المختارون فكيف يقبلون مجرد إخباره مع إنكارهم لمعجزاته الباهرة.

[٣٤٥] **وأما ثانياً فلأنهم** لما سألوا وقالوا: ﴿أَرِنَا الله جَهْرَةً﴾ زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال بأخذ الصاعقة فلم يحتج موسى في زجرهم

١٥ إلى سؤال الرؤية وإضافتها إلى نفسه، وليس في أخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول لأنهم **لم يروا إلا أن أخذتهم الصاعقة** عقب سؤالهم **وليس في ذلك ما يدل على امتناع ما طلبوه بل** جاز أن يكون **ذلك** الأخذ **لقصدهم إعجاز موسى** عن الإتيان بما طلبوه **تعنتاً** مع كونه ممكناً فأنكر الله ذلك عليهم وعاقبهم، كما أنكر قولهم: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الأَرْضِ

٢٠ يَنبُوعاً﴾، وقولهم: ﴿أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاءِ﴾ بسبب التعنت وإن كان المسؤول أمراً ممكناً في نفسه **فأظهر الله** عليهم **ما يدل على صدقه معجزاً** ورادعاً لهم عن تعنتهم.

[٣٤٦] **الرابع** من وجوه الاعتراض على الأول **أنه سألها** لنفسه **وإن علم استحالتها** بالعقل **ليتأكد دليل العقل بدليل السمع** فيتقوّى علمه بتلك الاستحالة فإن تعدد الأدلة وإن كانت من جنسٍ واحد يفيد زيادة قوة في العلم بالمدلول فكيف إذا كانت من جنسين؛ وإنما سأل هذا السؤال وفعله **فعل إبراهيم** وسؤاله **حين قال**: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي المَوتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فقد طلب الطمأنينة فيما يعتقده ويعلمه بانضمام المشاهدة إلى الدليل.

[٣٤٧] **والجواب أن العلم لا يقبل التفاوت** فإنه كما مرّ صفة توجب تمييزاً لا يحتمل متعلقه النقيض بوجهٍ من الوجوه **ولذلك يؤوّل قول الخليل** تارةً **بما يضعف** وهو أنه مخاطبة منه لجبريل عند نزوله إليه بالوحي ليعلم أنه من عند الله، وضعفه أنه خاطب الرب وجبريل ليس برب وأيضاً إحياء الموتى ليس مقدوراً لجبريل فكيف يطلب منه **و** تارةً **بما يقوى** وهو ما روي من أنه أوحى الله تعالى إليه؛ أني اتخذت إنساناً خليلاً وعلامته أني أحيي الموت بدعائه فظن إبراهيم أنه ذلك الإنسان فطلب الإحياء ليطمئن به قلبه **مع أنه كان يمكنه** أي يمكن موسى **ذلك** أي طلب التأكد **من غير ارتكاب سؤال ما لا يمكن** من الرؤية بأن يطلب إظهار الدليل السمعي على استحالتها بلا طلبٍ لها فيكون حينئذٍ طلبها خارجاً عما يليق بالعقلاء خصوصاً الأنبياء.

[٣٤٨] **الخامس** من تلك الوجوه **أنه قد لا يعلم امتناع الرؤية ولا يضرّ** ذلك في نبوّته **مع العلم بالوحدانية** لأن المقصود من وجوب معرفته عندنا هو التوصل إلى العلم بحكمته وأنه لا يفعل قبيحاً والغرض من البعثة هو الدعوة إلى أنه تعالى واحد وأنه كلف عباده بأوامر ونواهٍ تعريضاً لهم إلى النعم المقيم وذلك لا يتوقف على العلم باستحالة رؤيته، وأما من جعل الوجوب شرعياً فعنده يجوز أن لا تكون شريعة موسى آمرةً بمعرفة أنه تعالى يستحيل رؤيته **أو** يعلم موسى امتناع الرؤية و **السؤال** بطلبها **صغيرة لا تمتنع على الأنبياء**.

[٣٤٩] **والجواب أن النبي المصطفى** المختار **بالتكليم في معرفة الله تعالى وما يجوز عليه ويمتنع دون آحاد المعتزلة و** دون **من حصل طرفاً من علم الكلام هي البدعة الشنعاء** والطريقة العوجاء التي لا يسلكها واحد من العقلاء. **واحتجاجنا بلزوم البعث** على تقدير العلم بالاستحالة **وهو مما تنزه عنه من له أدنى تمييز فضلاً عن الأنبياء؛ كيف ومثل هذا التجاسر على الله تعالى** بطلب ما لا يجوز عليه ويشعر بالتجسم على رأيكم **لا يعد من الصغائر** بل من الكبائر التي يمتنع صدورها عنهم، **و** على تقدير كون السؤال من الصغائر نقول: **في جوازها من الأنبياء ما سيأتي** من المنع والتفصيل.

[٣٥٠] **وأما على الوجه الثاني** أي الاعتراض عليه **فمن وجهين؛ الأول أنه علق الرؤية على استقرار الجبل؛ أما حال سكونه أو** حال **حركته. الأول ممنوعٌ والثاني مسلم بيانه أنه لو علقه** أي وجود الرؤية **عليه حال سكونه لزم وجود الرؤية** لحصول الشرط الذي هو الاستقرار وهو باطل **فإذن قد** تعين أنه **علقه عليه حال حركته، ولا خفاء** في **أن الاستقرار حال الحركة محال** فيكون تعليق الرؤية عليها تعليقاً بالمحال فلا يدل على إمكان المعلق بل على استحالته.

[٣٥١] **والجواب أنه علقه على استقرار الجبل من حيث هو من غير قيد** بحالٍ من السكون أو الحركة وإلا لزم الإضمار في الكلام **وأنه** أي استقرار الجبل من حيث هو **ممكنٌ قطعاً إذ لو فرض** وقوعه **لم يلزم منه محالٌ لذاته، وأيضاً فاستقرار الجبل عند حركته** أي في زمانها **ليس بمحال إذ في ذلك الوقت قد يحصل الاستقرار بدل الحركة** ولا محذور فيه، **إنما المحال** هو **الاستقرار مع الحركة** أي كونهما مجتمعين لا وقوع شيءٍ منهما في وقت الآخر بدل صاحبه.

[٣٥٢] **الثاني** من الوجهين **أنه لم يقصد** من التعليق المذكور **بيان إمكان الرؤية أو امتناعها بل بيان عدم وقوعها لعدم المعلق به** وهو الاستقرار سواء كان ممكناً أو ممتنعاً فلا يلزم إمكان المعلق.

[٣٥٣] **والجواب أنه قد لا يقصد الشيء** في الكلام قصداً بالذات **ويلزم** منه لزوماً قطعياً، **و** الحال **ههنا كذلك فإنه إذا فرض وقوع الشرط** الذي هو ممكنٌ في نفسه؛ **فإما أن يقع المشروط فيكون** هو أيضاً **ممكناً وإلا فلا معنى للتعليق به و** إيراد **الشرط والمشروط** لأنه حينئذٍ منتفٍ على تقديري وجود الشرط وعدمه. لا يقال: فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود؛ لأنّا نقول: إن المتبادر في اللغة من مثل قولنا: إن ضربتني ضربتك، هو الربط في جانبي الوجود والعدم معاً لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح.

[٣٥٤] **تذنيب؛ كل ما سنتلوه عليك** في المقام الثاني **مما يدل على وقوع الرؤية فهو دليلٌ على جوازها** وصحتها بلا شبهة **فلا نطول بذكرها** ههنا **الكتاب** كما فعله جمعٌ من الأصحاب؛ والله الموفق للصواب.

[٣٥٥] **المسلك الثاني** من مسلكي صحة الرؤية **هو العقل والعمدة** في المسلك الثاني **مسلك الوجود وهو طريقة الشيخ** أبي الحسن **والقاضي** أبي بكر **وأكثر أئمتنا. وتحريره أنّا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها** من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق **وهذا ظاهر، ونرى الجوهر** أيضاً وذلك **لأنّا نرى الطول والعرض** في الجسم ولهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الأطول، وليس الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما تقرر من أنه مركّبٌ من الجواهر الفردة فالطول مثلاً إن قام بجزءٍ واحدٍ منها فذلك الجزء يكون أكبر حجماً من جزءٍ آخر فيقبل القسمة؛ هذا خلف. وإن قام بأكثر من جزءٍ واحد لزم قيام العرض الواحد بمحلين وهو محال فرؤية الطول والعرض هي رؤية الجواهر التي تركّب منها الجسم.

[٣٥٦] **فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركةٌ بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة** مختصة بحال وجودهما وذلك **لتحققها عند الوجود** كما عرفت **وانتفائها عند العدم** فإن الأجسام والأعراض لو كانت معدومةً لاستحال كونها مرئية

بالضرورة والاتفاق، **ولولا تحقق أمر** مصحح **حال الوجود غير متحقق حال العدم لكان ذلك** أي اختصاص الصحة بحال الوجود **ترجيحاً بلا مرجح** لأن نسبة الصحة على تقدير استغنائها عن العلة إلى طرفي الوجود والعدم على سواء، **وهذه العلة** المحصصة للرؤية **لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد** وهو صحة كون الشيء مرئياً **بالعلل المختلفة** وهي الأمور المختصة إما بالجواهر وإما بالأعراض **وهو غير جائز لما مرّ** في مباحث العلل.

[٣٥٧] **ثم نقول: هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما** فإن الأجسام لا توافق الألوان في صفةٍ عامةٍ يتوهم كونها مصححة سوى هذين **لكن الحدوث لا يصلح** أن يكون **علة** للصحة **لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدمٍ سابق، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة** لأن التأثير صفة إثبات فلا يتصف به العدم ولا ما هو مركّبٌ منه، **وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبقَ إلا الوجود فإذن هي** أي العلة المشتركة **الوجود وأنه مشتركٌ بينهما وبين الواجب لما تقدم** من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها **فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب.**

[٣٥٨] **واعلم أن هذا** الدليل **يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم، والشيخ** الأشعري **يلتزمه ويقول: لا يلزم من صحة الرؤية** لشيء **تحقق الرؤية له. وإنما لا نرى** هذه الأشياء التي ذكرتموها **لجريان العادة من الله بذلك** أي بعدم رؤيتها فإنه تعالى أجرى عادته بعدم خلق رؤيتها فينا، **ولا يمتنع أن يخلق فينا رؤيتها** كما خلق رؤية غيرها، **والخصم يشدد عليه النكير** أي الإنكار ويقول: هذه مكابرةٌ محضة وخروجٌ عن حيز العقل بالكلية، **و** نحن نقول: **ما هو** أي إنكاره **إلا استبعاد** ناشئ عما هو معتادٌ في الرؤية، **والحقائق** أي الأحكام الثابتة المطابقة للواقع **لا تؤخذ من العادات**

بل مما تحكم به العقول الخالصة من الهوى وشوائب التقليدات، ولا شبهة في أن الرؤية بالمعنى الذي حققناه فيما سلف ليست ممتنعةً في سائر المحسوسات.

[٣٥٩] **ثم الاعتراض عليه** بعد النقض المذكور **من وجوه؛ الأول لا نسلم أنّا نرى العرض والجوهر** معاً **بل المرئي** هو **الأعراض فقط. قولك: نرى الطول والعرض** وهما جوهران. **قلنا**: الحكم برؤيتهما صحيح **و** لكن **المرجع بهما إلى المقدار وأنه عرضٌ قائم بالجسم.**

[٣٦٠] **والجواب أنّا قد أبطلنا ذلك** أي كونهما مقداراً قائماً بالجسم **بما فيه كفاية** فإن وجود المقدار الذي هو عرض مبنيٌّ على نفي الجزء وتركّب الجسم من الهيولى والصورة، وقد مرّ بطلانه بما لا حاجة إلى إعادته، **ونزيد ههنا** لإبطال وجود المقدار العرضي **أنّا لو فرضنا تألف الأجزاء من السماء إلى الأرض فإنا نعلم بالضرورة كونها طويلةً** جداً **وإن لم يخطر ببالنا شيء من الأعراض** فعلم أنه لا حاجة في الطول إلى شيء سوى الأجزاء فالمرئي هو تلك الأجزاء لا عرض قائم بها، **وأيضاً فالامتداد** الحاصل فيما بين الأجزاء **شرطٌ لقيام العرض** الواحد الذي هو المقدار **بها وإلا لقام** المقدار الواحد **بها** أي بتلك الأجزاء **وإن كانت متناثرة** متفاصلة وهو ضروري البطلان، وإذا كان الامتداد شرطاً لقيام المقدار العرضي بالأجزاء **فلا يكون** الامتداد **عرضاً** قائماً بها وإلا لزم اشتراط الشيء بنفسه فمرجع الطول إلى الأجزاء المتألفة في سمتٍ مخصوص فرؤيته رؤية تلك الأجزاء المتحيزة وهو المطلوب.

[٣٦١] **الثاني** من وجوه الاعتراض **لا نسلم احتياج الصة إلى علة لأنها الإمكان، والإمكان عدمي لما تقدم في باب الإمكان** والعدمي لا حاجة به إلى علة.

[٣٦٢] **واجلواب جدلاً املعارضة مبا سبق فيه** أي في باب الإمكان من الأدلة الدالة على كونه وجودياً. **و** الجواب **حتقيقاً أن املراد بعلة صحة الرؤية** كما صرّح به الآمدي **ما ميكن أن تتعلق به الرؤية** لا ما يؤثر في الصحة، واحتياج الصحة سواء كانت وجوديةً أو عدمية إلى العلة بمعنى متعلق الرؤية ضروري،
٥ **ونعلم** أيضاً **بالضرورة أنه** أي متعلق الرؤية **أمرٌ موجود** لأن المعدوم لا تصح رؤيته قطعاً.

[٣٦٣] **الثالث** من تلك الوجوه **لا نسلم أن علة صحة الرؤية يجب أن تكون مشتركة؛ أما أولاً فلأن صحة الرؤية ليست أمراً واحداً** بالشخص وهو ظاهر **بل** نقول: **صحة رؤية الأعراض لا متاثل صحة رؤية اجلواهر إذ املتماثلان ما يسدّ كل** منهما **مسدّ الآخر ورؤية اجلسم لا تقوم مقام رؤية العرض ولا بالعكس** إذ يستحيل
١٠ أن يرى الجسم عرضاً أو العرض جسماً، **وأما ثانياً فلجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل املختلفة ملا مرّ** في مباحث العلل والمعلولات؛ فعلى تقدير تماثل الصحتين جاز تعليلهما بعلتين مختلفتين.

[٣٦٤] **واجلواب؛ قد ذكرنا أن املراد بعلة صحة الرؤية متعلقها واملدعى أن متعلقها ليس خصوصية واحدٍ منهما** أي من الجوهر والعرض **فإنّا نرى الشبح من**
١٥ **بعيد ولا ندرك منه إلا أنه هويةٌ ما** من الهويات، **وأما خصوصية تلك الهوية وجوهريتها وعرضيتها فلا** ندركها **فضلاً عن** إدراك **أنها أي جوهر أو عرض هي، وإذا رأينا زيداً فإنّا نراه رؤيةً واحدة متعلقة بهويته، ولسنا نرى أعراضه من اللون والضوء كما يقوله الفلاسفة** حيث يزعمون أن المرئي بالذات هو الألوان والأضواء، وأما الأجسام فهي مرئية بالعرض والتبعية **بل نرى هويته، ثم رمبا نفصله إلى جواهر**
٢٠ هي أعضاؤه **و** إلى **أعراض تقوم بها** أي بتلك الجواهر، **ورمبا نغفل عن ذلك** التفصيل **حتى لو سئلنا عن كثيرٍ منها** أي من تلك الجواهر والأعراض **لم نعلمها ولم نكن قد أبصرناها إذ كنّا** أي زمانٍ كنّا **أبصرنا الهوية ولو لم يكن متعلق الرؤية هو الهوية التي بها الاشتراك** بين خصوصيات الهويات **بل** كان متعلق الرؤية **الأمر**

الذي به الافتراق بينها أعني خصوصية هوية زيد مثلاً لما كان الحال كذلك لأن رؤية الهوية المخصوصة الممتازة تستلزم الاطلاع على خصوصيات جواهرها وأعراضها فلا تكون مجهولةً لنا فقد تحقق أن متعلق الرؤية هو الهوية العامة المشتركة بين الجواهر والأعراض وبين البارئ سبحانه فتصح رؤيته.

٥ [٣٦٥] الرابع من وجوه الاعتراض لا نسلم أن المشترك بينهما أي الجوهر والعرض ليس إلا الوجود أو الحدوث فإن الإمكان أيضاً مشتركٌ بينهما وكذا المذكورية والمعلومية وسائر المفهومات العامة.

[٣٦٦] والجواب أنّا قد بيّنا أن متعلق الرؤية الذي فسرنا به علة الصحة هو ما يختص بالموجود وإلا لصحت رؤية المعدوم والإمكان ليس كذلك لشموله ١٠ الموجود والمعدوم وكذا سائر المفهومات الشاملة لهما فلا يصح شيء منهما متعلقاً للرؤية، وما لا يعلم لا يكون متعلق الرؤية لأن متعلقها يجب أن يكون معلوماً لكونه مدركاً بالبصر، والذي نعلمه فيهما أي في الجوهر والعرض الموجودين خصوصية كلٍّ منهما، وقد أبطلنا تعلق الرؤية بها ولم يبقَ لتعلقها إلا المشترك بينهما وهو الوجود إما مع خصوصية بها يمتاز كل منهما عن القديم ١٥ وإنما هو مطلق الحدوث وقد أبطلناه أيضاً، وإما بدون ذلك وهو مطلق الوجود وبذلك يتم المطلوب.

[٣٦٧] الخامس؛ لا نسلم أن الحدوث لا يصلح سبباً لصحة الرؤية فإن صحة الرؤية عدمية فجاز كون سببها كذلك أي عدمياً.

[٣٦٨] والجواب ما سبق من أن المراد بسبب الصحة متعلق الرؤية لا ما يؤثر ٢٠ فيها، و لا شك في أنه لا يصلح العدم لذلك أي لكونه متعلق الرؤية. فإن قيل: ليس الحدوث هو العدم السابق كما ذكرتم بل مسبوقية الوجود بالعدم فلا يكون عدمياً. قلنا: وذلك أي كون الوجود مسبوقاً بالعدم أمرٌ اعتباري لا يرى ضرورة وإلا لم يحتج حدوث الأجسام إلى دليل لكونه مدركاً محسوساً.

[٣٦٩] **السادس؛ لا نسلم أن الوجود مشتركٌ بين الواجب والممكن، كيف وقد جزمتم القول بأن وجود كل شيء نفس حقيقته، وكيف تكون حقائق الأشياء مشتركة حتى تكون حقيقة القديم مثل حقيقة الحادث وحقيقة الفرس مثل حقيقة الإنسان** بل تكون جميع الموجودات مشتركةً في حقيقةٍ واحدة هي تمام ماهية كل واحدٍ منها، وذلك مما لا يقول به عاقل فوجب أن يكون الاشتراك في الوجود عندكم لفظياً لا معنوياً كما علم في صدر الكتاب.

[٣٧٠] وقد أجاب الآمدي عن هذا السؤال بأن المتمسك بهذا الدليل إن كان ممن يعتد كون الوجود مشتركاً كالقاضي وجمهور الأصحاب لم يرد عليه ما ذكرتموه، وإن كان ممن لا يعتقده كالشيخ فهو بطريق الإلزام ولا يجب كون الملزم معتقداً لما تمسك به.

[٣٧١] ولما لم يكن هذا مرضياً عند المصنف قال: **والجواب أن لا معنى للوجود إلا كون الشيء له هوية** لما عرفت من أن الوجود الخارجي ليس إلا كون الماهية ممتازة بحسب الهوية الشخصية **وذلك** أي كون الشيء ذا هوية يمتاز بها **أمرٌ مشتركٌ** بين الموجودات بأسرها **بالضرورة، وما ذكرتم مما به الافتراق** كالإنسانية والفرسية وغيرهما **وألزمتم الاشتراك فيه** على تقدير اشتراك الوجود على مذهبنا **فشيئات الأشياء** أي خصوصيتها التي يمتاز بها بعضها عن بعض، **وهي هيئات** وخصوصيات **للهويات** المتمايزة بذواتها **وأن عاقلاً لا يقول بالاشتراك فيها** ولا بما يستلزم هذا التشارك استلزاماً مكشوفاً لا سترة به.

[٣٧٢] فما ذكره الشيخ من أن وجود كل شيء عين حقيقته لم يرد به أن مفهوم كون الشيء ذا هوية هو بعينه مفهوم ذلك الشيء حتى يلزم من الاشتراك في الأول الاشتراك في الثاني بل أراد أن الوجود ومعروضه ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم إحداهما بالأخرى كالسواد بالجسم، وقد عرفت أن هذا هو الحق الصريح فالاتحاد الذي ادّعاه الشيخ على ما مرّ في الأمور العامة إنما هو باعتبار ما صدقا عليه وذلك لا ينافي اشتراك مفهوم الوجود

فلا منافاة بين كون الوجود عين الماهية بالمعنى الذي صوّرناه وبين اشتراكه بين الخصوصيات المتمايزة بذواتها، والأكثرون توهموا أن ما نقل عنه من أن الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات إذ يلزم منهما معاً كون الأشياء كلها متماثلة متفقة الحقيقة. وهو باطل.

٥ [٣٧٣] فلذلك قال: **واعلم أن هذا المقام مزلّةٌ للأقدام مضلّةٌ للأفهام، وهذا** الذي حققناه لك هو **غاية ما يمكن فيه من التقرير والتحرير لم نأل فيه جهداً ولم ندّخر نصحاً، وعليك بإعادة التفكر وإمعان التدبر والثبات عند البوارق** اللامعة من الأفكار **وعدم الركون إلى أول عارضٍ** يظهر ببادئ الرأي كما ركن إليه من حكم بأن كلام الشيخ في مباحث الرؤية حيث ادّعى اشتراك الوجود ينافي ما

١٠ تقدم حيث قال: وجود كل شيءٍ عينه **ولله العون والمنّة** في إدراك الحقائق والاهتداء إلى الدقائق.

[٣٧٤] **السابع** من الاعتراضات **لا نسلم أن علة صحة الرؤية إذا كانت موجودة في القديم كانت صحة الرؤية ثابتة فيه** كما في الحوادث **لجواز أن تكون خصوصية الأصل شرطاً أو خصوصية الفرع مانعاً.**

١٥ [٣٧٥] **والجواب تعلمه مما قدّمناه إليك** وهو بيان أن المراد بعلة صحة الرؤية متعلقها، وأن متعلقها هو الوجود مطلقاً أعني كون الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات الهويات والوجودات كما في الشبح المرئي من بعيد بلا إدراكٍ لخصوصيته، وإذا كان متعلقها مطلق الهوية المشتركة لم يتصور هناك اشتراط بشرطٍ معين ولا تقييد بارتفاع مانع، ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك

٢٠ العقلي لإثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف أن مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمرٌ اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلاً، وأن المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة إلا أن إدراكها إجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فإن مراتب الإجمال متفاوتةٌ قوةً وضعفاً كما لا يخفى على ذي

بصيرة فليس يجب أن يكون كل إجمال وسيلة إلى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الأحوال؛ ألا ترى إلى قولك: كل شيء، فهو كذا. وفي هذا الترويج تكلفات أُخر يطلعك عليها أدنى تأمل فإن الأولى ما قد قيل من أن التعويل في هذه المسألة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب إلى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية وقد مرّ عمدتها.

المقام الثاني في وقوع الرؤية أن المؤمنين سيرون ربهم يوم القيامة أي في دار الآخرة

[٣٧٦] قال الإمام الرازي مستدلاًّ على وقوع الرؤية: الأمة في هذه المسألة على قولين فقط؛ الأول يصح ويرى و الثاني لا يرى ولا يصح، وقد أثبتنا أنه يصح فلو قلنا مع القول بالصحة: إنه لا يرى لكان قولاً ثالثاً خارقاً للإجماع على عدم الافتراق بين الصحة والوقوع في النفي والإثبات بل كلاها مثبتان معاً أو منفيان معاً.

[٣٧٧] وهو أي هذا الاستدلال غير صحيح كما ذكره الآمدي لأن خرق الإجماع إثبات ما نفاه كما إذا ذهب بعض المجمعين إلى السالبة الكلية وآخرون إلى السالبة الجزئية فأحدث القول بالموجبة الكلية أو نفى ما أثبته كما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وبعضهم إلى الموجبة الجزئية فأحدث القول بالسالبة الكلية، وأما إذا ذهب بعضهم إلى الموجبة الكلية وآخرون إلى السالبة الكلية فإحداث القول بالموجبة الجزئية والسالبة الجزئية معاً ليس خارقاً للإجماع إذ ليس بين القولين قدرٌ مشترك بل هو تفصيلٌ وموافقة لطائفةٍ في إحدى المسألتين ولأخرى في أخرى كما فيما نحن بصدده.

[٣٧٨] وإليه أشار بقوله: **وهذا القول الثالث إنما هو التفصيل وهو القول بالجواز والقول بعدم الوقوع، وشيء منهما لا يخالف الأجماع** ولا يخرقه **بل كل واحدٍ** من قولي التفصيل **مما قالت به طائفة** من طائفتي المجمعين، وإن كان خارقاً لما قالت به الطائفة الأخرى **وذلك** الذي ذكرناه في مسألتنا هذه **كما في مسألة قتل المسلم بالذمي والحر بالعبد فإن القائل قائلان مثبت لهما** معاً كالحنفية **ونافٍ لهما** معاً كالشافعية. **والتفصيل** بينهما مما لم يقل به أحد من الأمة، ولكن لو قيل به **لا يكون خارقاً للإجماع** بل موافقة للمثبت في مسألة وللنافي في مسألةٍ أخرى، **ولا** يكون هذا التفصيل **ممنوعاً عنه** بل يكون جائزاً **بالأجماع** فهذا المسلك في إثبات الوقوع مردود.

[٣٧٩] **والمعتمد فيه مسلكان؛ المسلك الأول قوله تعالى:** ﴿**وُجُوهٌ يَومَئِذٍ نَاضِرَةٌ ۞ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ **وجه الاحتجاج** بالآية الكريمة **أن النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة** بل يتعدّى بنفسه **قال تعالى:** ﴿**انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُورِكُمْ**﴾ أي انتظرونا، وقال: ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلاَّ صَيحَةً وَاحِدَةً﴾ أي ما ينتظرون، ومنه قوله تعالى: ﴿فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ المُرْسَلُونَ﴾ أي منتظرة، وقول الشاعر:

وإن يكُ صدر هذا اليوم ولّى | فإن غداً لناظره قريب

أي لمنتظره. **وجاء بمعنى التفكّر** والاعتبار **ويستعمل** حينئذٍ **بفي. يقال: نظرت في الأمر الفلاني** أي تفكرت واعتبرت، **وجاء بمعنى الرأفة** والتعطف **ويستعمل** حينئذٍ **باللام. يقال: نظر الأمير لفلان** أي رأف به وتعطف، **وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل بإلى. قال الشاعر:**

نظرت إلى من حسن الله وجهه | فيا نظرةً كادت على وامق تقضي

والنظر في الآية موصولٌ بإلى فوجب حمله على الرؤية فتكون واقعةً في ذلك اليوم وهو المطلوب.

[٣٨٠] واعترض عليه بوجوه؛ الأول لا نسلم أن لفظ «إلى» صلة للنظر بل هو واحد الآلاء ومفعولٌ به للنظر بمعنى الانتظار فمعنى الآية نعمة ربها منتظرة، ومنه قول الشاعر:

أبيض لا يرهب النزال ولا | يقطع رحماً ولا يخون إلي

٥ أي نعمة، ويقرب منه ما قد قيل أن «إلي» بمعنى «عند» كما في قوله:

فهل لكم فيما إلي فإنني | طبيب بما أعيى النطاسي حذيما

أي فيما عندي؛ ومعنى الآية حينئذٍ عند ربهما منتظرة نعمته.

[٣٨١] والجواب أن انتظار النعمة غم، ومن ثمة قيل: الانتظار الموت الأحمر فلا يصح الإخبار به بشارة مع أن الآية وردت مبشرةً للمؤمنين بالإنعام والإكرام

١٠ وحسن الحال وفراغ البال وذلك في رؤيته تعالى فإنها أجلّ النعم والكرامات المستتبعة لنضارة الوجه لا في الانتظار المؤدي إلى عبوسه.

[٣٨٢] الثاني أن النظر الموصول بإلى قد جاء للانتظار؛ قال الشاعر:

وشعث ينظرون إلى بلال | كما نظر الظماء حيا الغمام

[٣٨٣] ومن المعلوم أن العطاش ينتظرون مطر الغمام فوجب حمل النظر

١٥ المشبّه على الانتظار ليصح التشبيه، وقال:

وجوهٌ ناظرات يوم بدر | إلى الرحمن يأتي بالفلاح

أي منتظرات إتيانه بالنصر والفلاح، وقال:

كل الخلائق ينظرون سجاله | نظر الحجيج إلى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجّاج ظهور الهلال.

٢٠ [٣٨٤] والجواب لا نسلم أن النظر ههنا أي فيما ذكر من الأمثلة للانتظار ففي الأول أي يرون بلالاً كما يرى الظماء ماء يطلبونه ويشتاقون إليه، ولا يمتنع حمل النظر المطلق عن الصلة كالمذكور في المشبه به على الرؤية بطريق الحذف

والإيصال إنما الممتنع حمل الموصول بإلى على غيرها أي غير الرؤية كالانتظار. وفي الثاني أي ناظرات إلى جهة الله وهي العلو في العرف ولذلك ترفع إليه الأيدي في الدعاء، أو ناظرات إلى آثاره أي آثار الله من الضرب والطعن الصادرين من الملائكة التي أرسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر، وذكر بعض الرواة أن الرواية هكذا: وجوه ناظرات يوم بكر، وأن قائله شاعرٌ من أتباع مسيلمة الكذاب والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لأنهم بطنٌ من بكر بن وائل، وأراد بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر. وفي الثالث أي يرون سجاله ويجوز النظر المجرّد عن الصلة للرؤية كما مرّ آنفاً، وإن سلم مجيئه مع إلى للانتظار فلا يصح حمله عليه في الآية إذ لا يصلح بشارة لما مرّ من أن انتظار النعمة غمٌّ ووصولها سرور.

[٣٨٥] الثالث من وجوه الاعتراض أن النظر مع إلى حقيقة لتقليب الحدقة لا للرؤية يقال: نظرت إلى الهلال فما رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان متناقضاً، ولم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته ولو حمل على الرؤية لكان الشيء غايةً لنفسه، وانظر كيف ينظر فلان إلي، والرؤية لا ينظر إليها وإنما ينظر إلى تقليب الحدقة، وقال تعالى: ﴿وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيكَ وَهُمْ لاَ يُبْصِرُونَ﴾ فالنظر الموصول بإلى محمولٌ على تقليب الحدقة لما ذكرنا ولأنه يوصف بالشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذلّ والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي أحوال يكون عليها عن الناظر عند تقليب الحدقة نحو المرئي، هذا كما ذكرناه وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية وهو ظاهر فلا يكون النظر الموصول بإلى حقيقة فيها وإلا لزم الاشتراك ولا ملزومها لزوماً عقلياً حتى يجب من تحققه تحققها بل لزوماً عادياً مصححاً للتجوز، ثم نقول: إنه للرؤية مجاز و لكنه مجازٌ لا يتعين كونه مراداً في الآية لجواز أن يراد ناظرة إلى نعم الله ولم أي ولأي شيء يترك هذا الأضمار إلى ذلك المجاز.

[٣٨٦] والجواب أن النظر مع إلى حقيقة للرؤية بالنقل الذي مرّ ذكره فلا يكون حقيقةً في غيرها، و ما استشهدتم به على كونه حقيقة لتقليب الحدقة لا يجدي نفعاً إذ قوله: نظرت إلى الهلال فما رأيته، لم يصح نقله من العرب بل يقال: نظرت إلى مطلع الهلال فلم أرَ الهلال، و إن سلمناه قلنا: ربما يحذف المضاف ويقام المضاف إليه مقامه. وهو الجواب عن قولهم: لم أزل أنظر إلى الهلال حتى رأيته أي إلى مطلع الهلال والبواقي من الأمثلة كلها مجازات أي النظر فيها وقع مجازاً عن تقليب الحدقة من باب إطلاق اسم المسبب الذي هو الرؤية على سببها الذي هو التقليب، وعلى تقدير كون النظر حقيقة في التقليب الذي ليس بمراد يجب حمله في الآية على الرؤية مجازاً لرجحانه على الإضمار الذي يحتمل وجوهاً كثيرة.

[٣٨٧] وإليه الإشارة بقوله: مع أن الأشياء التي يمكن إضمارها كثيرة كنعمة الله وجهة الله وآثار الله، ولا قرينة معينة ههنا لبعضها فالتعيين تحكمٌ لا يجوز لغةً فوجب المصير إلى المجاز المتعين، ثم نقول أيضاً: تقليب الحدقة طلباً للرؤية بدون الرؤية لا يكون نعمة بل فيه نوع عقوبة فلا يكون مراداً في الآية، و تقليب الحدقة مع الرؤية يكفيه التجوّز وحده فلا يضم إليه الإضمار تقليلاً لما هو خلاف الأصل فإن تقليب الحدقة يكون سبباً عادياً للرؤية وإطلاق اسم السبب للمسبب مجازٌ مشهور فلتحمل الآية على التجوز عن الرؤية بلا إضمار شيء وهو المطلوب، وأنت لا يخفى عليك أن أمثال هذه الظواهر لا تفيد إلا ظنوناً ضعيفةً جداً وحينئذٍ لا تصلح هذه الظواهر للتعويل عليها في المسائل العلمية التي يطلب فيها اليقين.

[٣٨٨] المسلك الثاني في إثبات الوقوع قوله تعالى في الكفار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾ ذكر ذلك تحقيراً لشأنهم فلزم منه كون المؤمنين مبرّئين عنه فوجب أن لا يكونوا محجوبين عنه بل رائين له، وهذا المسلك أيضاً من الظواهر المفيدة للظن.

[٣٨٩] **والمعتمد فيه** أي في إثبات الوقوع بل وفي صحته أيضاً **إجماع الأمة قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية** المستلزم لصحتها **وعلى كون هاتين الآيتين محمولتين على الظاهر** المتبادر منهما ومثل هذا الإجماع مفيدٌ لليقين.

المقام الثالث في شبه المنكرين وردّها

[٣٩٠] **وتنقسم** تلك الشبه **إلى عقلية ونقلية. أما العقليات فثلاث؛ الأولى شبهة الموانع** وهي أن يقال: **لو جازت رؤيته تعالى لرأيناه الآن والتالي باطل** بطلاناً ظاهراً، وأما **بيان الشرطية** فهو أنه **لو جازت رؤيته تعالى لجازت في الحالات كلها لأنه** أي جواز الرؤية **حكمٌ ثابتٌ له إما لذاته أو لصفةٍ لازمةٍ لذاته** فلا يتصور انفكاكه عنه في شيءٍ من الأزمنة **فجازت رؤيته الآن** قطعاً **ولو جازت رؤيته** الآن **لزم أن نراه** الآن **لأنه إذا اجتمعت شرائط الرؤية** في زمانٍ **وجب حصوص الرؤية** في ذلك الزمان **وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها وأنه سفسطة** رافعة للثقة عن القطعيات.

[٣٩١] **وشرائط الرؤية** ثمانية أمور؛ الأول **سلامة الحاسة** ولذلك تختلف مراتب الأبصار بحسب اختلاف سلامة الأبصار وتنتفي بانتفائها، **و** الثاني **كون الشيء جائز الرؤية مع حضوره للحاسة** بأن تكون الحاسة ملتفتةً إليه ولم يعرض هناك ما يضاد الإدراك كالنوم والغفلة والتوجه إلى شيءٍ آخر، **و** الثالث **مقابلته** للباصرة في جهةٍ من الجهات أو كونه في حكم المقابلة كما في المرئي بالمرآة، **و** الرابع **عدم غاية الصغر** فإن الصغير جداً لا يدركه البصر قطعاً، **و** الخامس **عدم غاية اللطافة** بأن يكون كثيفاً أي ذا لون في الجملة وإن كان ضعيفاً، **و** السادس **عدم غاية البعد** وهو مختلفٌ بحسب قوة الباصرة وضعفها، **و** السابع عدم غاية **القرب** فإن المبصر إذا التصق بسطح البصر بطل إدراكه بالكلية، **و** الثامن **عدم الحجاب الحائل** وهو الجسم الملوّن المتوسط بينهما.

[٣٩٢] وهناك شرطٌ تاسع هو أن يكون مضيئاً بذاته أو بغيره؛ ولم يذكره ههنا لكونه مذكوراً في بحث الكيفيات المبصرة مع أنه يمكن إدراجه في حضوره للحاسة المعتبر في الشرط الثاني، **ثم لا يعقل من هذه الشرائط في حق رؤية الله تعالى إلا سلامة الحاسة وصحة الرؤية لكون** الست **البواقي** منها **مختصةً بالأجسام وهما** أي الشرطان المعقولان في رؤيته **حاصلان الآن** فوجب حصول رؤيته.

[٣٩٣] **والجواب** عن هذه الشبهة أما أولاً فهو **أنّا لا نسلم وجوب الرؤية عند اجتماع الشروط الثمانية** وذلك لأن دليلكم وإن دلّ عليه لكن عندنا ما ينفيه **لأنّا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيراً وما ذلك إلا لأنّا نرى بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الكل في حصول الشرائط** فظهر أنه لا تجب الرؤية عند اجتماعها.

[٣٩٤] **لا يقال: يتصل بطرفي المرئي من العين خطّان شعاعيان كساقي مثلث قاعدته سطح المرئي ويخرج منها** أي من العين **إلى وسطه خطٌّ قائمٌ عليه** أي على سطحه **يقسم** ذلك الخط **المثلث** المذكور **إلى مثلثين قائمي الزاوية** الواقعة عن جنبتي الخط القائم **فيكون** الخط الوسط **وتراً لكل واحدةٍ من الزاويتين الحادّتين وكل من الطرفين وتراً لزاويةٍ قائمة ووتر القائمة** في المثلث **أطول من وتر الحادة فلم تكن أجزاء المرئي متساويةً في القرب والبعد** بالنسبة إلى الرائي بل يكون وسط المرئي أقرب إليه من طرفيه فجاز أن يرى الوسط وحده بدون الطرفين،

[٣٩٥] **لأنا نقول: نفرض هذا التفاوت** الذي ذكرتموه في هذه الخطوط **ذراعاً فلو** كان عدم رؤية الطرفين لأجل البعد فإذا فرض أنه **بعد المرئي بقدر ذلك** البعد الذي لطرفيه **وجب أن لا يرى أصلاً، وإذا يرى فهذا البعد لا أثر له في عدم الرؤية** فتكون الأجزاء كلها مع ذلك التفاوت متساويةً في حصول شرائط الرؤية وبعضها غير مرئي فلا تجب الرؤية مع حصولها.

[٣٩٦] قال بعض الفضلاء أي صاحب اللباب معترضاً على هذه المعارضة: لا يلزم من رؤيتنا جميع أجزائه أن نراه كبيراً وإنما يلزم ذلك أن لو كانت رؤيته صغيراً أو كبيراً بحسب رؤية الأجزاء وعدمها وهو ممنوع فلعل رؤيته صغيراً وكبيراً تختلف بضيق الزاوية الحاصلة في الناظر من الخطين المتصلين منه بطرفي المرئي وسعتها فإن القائلين بالانطباع ذهبوا إلى أن صورة المرئي إنما ترتسم من الرطوبة الجليدية في زاوية رأس مخروط متوهم قاعدته عند المرئي وأن اختلافه بالصغر والكبر في الرؤية إنما هو بحسب ضيق تلك الزاوية وسعتها، ولهذا إذا قرب المرئي في الغاية أو بعد في الغاية صارت الزاوية لسعتها في الغاية حال القرب أو لضيقها في الغاية حال البعد كالمعدومة فانعدمت الرؤية حينئذٍ لعدم انطباع الصورة.

[٣٩٧] قال المصنف: وضعفه ظاهرٌ بناءً على تركّب الأجزاء التي لا تتجزأ إذ على هذا التقدير إن رأى الأجزاء كلها وجب أن يرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريباً أو بعيداً وذلك لأن رؤية كل منها أو بعضها أصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزأ لثبوت ما هو أصغر منه، ورؤيته أي رؤية كل من الأجزاء أكبر مما هو عليه بمثل أو بأزيد منه توجب أن لا يرى إلا ضعفاً ضعفاً أو أكبر من ذلك وهو باطلٌ قطعاً، و رؤيته أكبر بأقل من مثل توجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها أكبر يمثر أكبر يمثل توجب ترجيحاً بلا مرجح فوجب أن يرى الكل على حاله فلا تفاوت حينئذٍ بالصغر والكبر فتعين أن يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض فتمت معارضتنا لدليلهم على وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها.

[٣٩٨] ثم نقول: قوله: إن لم يجب حصول الرؤية عند اجتماعها يلزم تجويز جبال شاهقة بحضرتنا لا نراها وهو سفسطة. قلنا: هذا معارض أي منقوضٌ بجملة العاديات فإن الأمور العادية تجوز نقائضها مع جزمنا بعدم وقوعها ولا سفسطة ههنا فكذا الحال في الجبال الشاهقة التي لا نراها فإنّا نجوّز وجودها

ونجزم بعدمها وذلك لأن الجواز لا يستلزم الوقوع ولا ينافي الجزم بعدمه فمجرّد تجويزها لا يكون سفسطة.

[٣٩٩] ثم نقول: إن كان مأجذاً لجزم بعدم الجبل المذكور ما ذكرتم من وجوب الرؤية عند اجتماع شرائطها لوجب أن لا نجزم به إلا بعد العلم بهذا، واللازم باطل لأنه يجزم به من لا تخطر بباله هذه المسألة ولأنه ينجرّ إلى أن يكون ذلك الجزم نظرياً مع اتفاق الكل على كونه ضرورياً.

[٤٠٠] وأما ثانياً فهو أنّا سلمنا الوجوب أي وجوب الرؤية في الشاهد عند حصول تلك الشرائط، و لكنّا نقول: لم يجب أي لماذا يجب وجود الرؤية في الغائب عند حصولها إذ ماهية الرؤية في الغائب غير ماهية الرؤية في الشاهد فجاز اختلافهما في اللوازم والشرائط، كما يشترط في الشاهد الشروط الستة دون الغائب وحينئذٍ جاز أن تجب رؤية الشاهد عند اجتماعها دون رؤية الغائب.

[٤٠١] الثانية من تلك الشبه شبهة المقابلة وهي أن شرط الرؤية كما علم بالضرورة من التجربة المقابلة أو ما في حكمها نحو المرئي في المرآة وأنها أي المقابلة مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة.

[٤٠٢] والجواب منع الاشتراط إما مطلقاً كما مرّ من أن الأشاعرة جوّزوا رؤية ما لا يكون مقابلاً ولا في حكمه بل جوّزوا رؤية أعمى الصين بقّة أندلس، أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد. وتحقيقه على ما في اللباب أن المراد من الرؤية انكشاف نسبته إلى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالإبصار إلى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهةٍ وحيز وفي عدمه.

[٤٠٣] الثالثة منها شبهة الانطباع وهي أن الرؤية انطباع صورة المرئي في الحاسة وهو على الله تعالى محال إذ لا يتصور له صورة تنطبع في حاسة.

[٤٠٤] **والجواب مثل ما مرّ** وهو أن نمنع كون الرؤية بالانطباع إما مطلقاً أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين.

[٤٠٥] **وأما** الشبه **السمعية فأربع** لا ست كما وقع في بعض النسخ؛ **الأولى قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ والأدراك المضاف إلى الأبصار إنما هو الرؤية** فمعنى
٥ قولك: أدركته ببصري معنى رأيته لا فرق إلا في اللفظ **أو هما** أمران **متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر** فلا يجوز: رأيته وما أدركته ببصري، ولا عكسه **فالآية نفت أن تراه الأبصار وذلك يتناول جميع الأبصار** بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة **في جميع الأوقات** لأن قولك: فلانٌ تدركه الأبصار، لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيده ما يقابله فلا يراه شيء من الأبصار لا في
١٠ الدنيا ولا في الآخرة لما ذكرنا، **ولأنه تعالى تمدّح بكونه لا يرى** فإنه ذكره في أثناء المدائح **وما كان** من الصفات **عدمه مدحاً كان وجوده نقصاً يجب تنزيه الله عنه** فظهر أنه تمتنع رؤيته. وإنما قلنا: من الصفات احترازاً عن الأفعال كالعفو والانتقام فإن الأول فضل والثاني عدل وكلاهما محال.

[٤٠٦] **والجواب أما عن الوجه الأول في الاستدلال بالآية فمن وجوه؛ الأول أن**
١٥ **الأدراك هو الرؤية على نعت الأحاطة بجوانب المرئي إذ حقيقته النيل والوصول، و ﴿إِنَّا لَمُدْرَكُونَ﴾ أي ملحقون** وأدركت الثمرة أي وصلت إلى حد النضج، وأدرك الغلام أي بلغ، **ثم نقل إلى** الرؤية **المحيطة** لكونها أقرب إلى تلك الحقيقة **والرؤية المكيفة** بكيفية الإحاطة **أخصّ** مطلقاً **من** الرؤية **المطلقة فلا يلزم من نفيها** أي نفي المحيطة عن البارئ سبحانه لامتناع الإحاطة **نفيها** أي نفي المطلقة عنه. **قوله:**
٢٠ **لا يصح نفي أحدهما مع إثبات الآخر. قلنا: ممنوع بل يصح أن يقال: رأيته وما أدركه بصري، أي لم يحط به** من جوانبه وإن لم يصح عكسه.

[٤٠٧] **الثاني** من وجوه الجواب **أن تدركه الأبصار موجبة كلية** لأن موضوعها جمعٌ محلّى باللام الاستغراقية **وقد دخل عليها النفي فرفعها ورفع الموجبة الكلية سالبة جزئية. وبالجملة فيحتمل** قوله: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ **إسناد**

النفي إلى الكل بأن يلاحظ أولاً دخول النفي ثم ورود العموم عليه فيكون سالبة كلية ونفي الإسناد إلى الكل بأن يعتبر العموم أولاً ثم ورود النفي عليه فيكون سالبة جزئية، ومع احتمال المعنى الثاني لم يبقَ فيه حجة لكم علينا لأن أبصار الكفار لا تدركه إجماعاً. هذا ما نقوله لو ثبت أن اللام في الجمع للعموم والاستغراق وإلا عكسنا القضية وقلنا: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ سالبة مهملة في قوة الجزئية فالمعنى لا تدركه الأبصار، وتخصيص البعض بالنفي يدل بالمفهوم على الإثبات للبعض فالآية حجة لنا لا علينا.

[٤٠٨] الثالث من تلك الوجوه أنها أي الآية وإن عمّت في الأشخاص باستغراق اللام فإنها لا تعمّ في الأزمان فإنها سالبة مطلقة لا دائمة ونحن نقول بموجبه حيث لا يرى في الدنيا.

[٤٠٩] الرابع منها أن الآية تدل على أن الأبصار لا تراه ولا يلزم منه أن المبصرين لا يرونه لجواز أن يكون ذلك النفي المذكور في الآية نفياً للرؤية بالجارحة مواجهةً وانطباعاً كما هو العادة فلا يلزم نفي الرؤية بالجارحة مطلقاً.

[٤١٠] وأما عن الوجه الثاني أي وأما الجواب عن الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بالآية وهو قوله: تمدّح الباريء بأنه لا يرى فنقول: هذا مدّعاكم فإين الدليل عليه وإذا ثبت أن سياق الكلام يقتضي أنه تمدّح لم يكن لكم فيه دليل على امتناع رؤيته بل لنا فيه الحجة على صحة الرؤية لأنه لو امتنعت رؤيته لما حصل المدح بنفيها عنه إذ لا مدح للمعدوم بأنه لا يرى حيث لم يمكن له ذلك وإنما المدح فيه أي في عدم الرؤية للمتنع المتعزز بحجاب الكبرياء كما في الشاهد.

[٤١١] الثانية من الشبه السمعية أنه تعالى ما ذكر سؤال الرؤية في موضع من كتابه إلا وقد استعظمه وذلك في ثلاث آيات؛ الأولى ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لاَ يَرْجُونَ لِقَاءنَا لَولاَ أُنزِلَ عَلَينَا المَلاَئِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا لَقَدِ اسْتَكْبَرُوا فِي أَنفُسِهِمْ وَعَتَو عُتُوّاً كَبِيراً﴾ ولو كانت الرؤية ممكنةً لما كان طالبها عاتياً أي مجاوزاً للحد مستكبراً رافعاً نفسه

إلى مرتبةٍ لا يليق بها **بل كان ذلك نازلاً منزلة طلب سائر المعجزات**. الآية **الثانية** ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللهَ جَهْرَةً﴾ أي عياناً ﴿فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾ ولو أمكنت الرؤية لما عاقبهم بسؤالها في الحال. الآية **الثالثة** ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَاء فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِن ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ **سمّى** الله **ذلك** السؤال **ظلماً وجازاهم به في الحال** بأخذ الصاعقة، **ولو جاز** كونه مرئياً **لكان سؤالهم** هذا **سؤالاً لمعجزةٍ زائدة** ولم يكن ظلماً ولا سبباً للعقاب.

[٤١٢] **والجواب أن الاستعظام إنما كان لطلبهم الرؤية تعنتاً وعناداً، ولهذا استعظم إنزال الملائكة** في الآية الأولى **واستكبر إنزال الكتاب** في الآية الثالثة **مع إمكانهما** بلا خلاف، **ولو كان لأجل الامتناع لمنعهم موسى عن ذلك فعله** أي منعه **حين طلبوا** أمراً ممتنعاً **وهو أن يجعل لهم إلهاً إذ قال:** ﴿إِنَّكُمْ قَومٌ تَجْهَلُونَ﴾ **ولم يقدم** موسى **على طلب الرؤية الممتنعة بقولهم** وطلبهم، **وقد مرّ** هذا في المسلك النقلي من مسلكي صحة الرؤية.

[٤١٣] **الثالثة** من تلك الشبه **قوله تعالى لموسى:** ﴿لَن تَرَانِي﴾ **ولن للتأبيد وإذا لم يره موسى** أبداً **لم يره غيره إجماعاً**.

[٤١٤] **والجواب منع كون لن للتأبيد بل هو للنفي** المؤكد **في المستقبل فقط كقوله تعالى:** ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ﴾ أي الموت **أبداً، و** لا شك أنهم **يتمنونه في الآخرة** للتخلص عن العقوبة.

[٤١٥] **الرابعة** منها **قوله تعالى:** ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْياً أَو مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَو يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاء﴾ حصر تكليمه للبشر في الوحي إلى الرسل وتكليمه لهم من وراء حجاب، وإرساله إياهم إلى الأمم ليكلمهم على ألسنتهم، **وإذا لم يره من يكلمه في وقت الكلام لم يره في غيره إجماعاً** وإذا لم يره هو أصلاً لم يره غيره أيضاً إذ لا قائل بالفرق.

[٤١٦] والجواب أن التكليم وحياً قد يكون حال الرؤية فإن الوحي كلامٌ يسمع بسرعة وماذا فيه من الدليل على نفي الرؤية.

[٤١٧] تذنيب: الكرامية والمجسمة وافقونا في الرؤية وخالفونا في الكيفية فعندنا أن الرؤية تكون من غير مواجهة ولا مقابلة ولا ما في حكمها إذ يمتنع ذلك في الموجود المنزّه عن الجهة والمكان وهم يدّعون الضرورة في أن ما لا يكون في جهة قدّام الرائي ولا مقابلاً له أو في حكم المقابل لا يرى موافقين في ذلك للمعتزلة ومخالفين لهم في أصل الرؤية.

[٤١٨] والجواب أنّا نمنع الضرورة وما ذلك أي ادّعاء الضرورة منهم ههنا إلا كدعوى الضرورة في أن كل موجود فإنه في جهةٍ وحيز وما ليس في حيز وجهة فإنه ليس بموجود، ولعل هذا الادّعاء فرعه أي فرع ذلك الادعاء. وقد وافقنا الحكماء والمعتزلة على أن حصر الموجود فيما ذكر حكمٌ وهمي مما ليس بمحسوس فيكون باطلاً فكذا الضرورة التي ادّعاها الكرامية والمجسمة في الرؤية.

المقصد الثاني في العلم بحقيقة الله والكلام في الوقوع والجواز

[٤١٩] وفيه مقامان؛ المقام الأول الوقوع أن حقيقة الله تعالى غير معلومة للبشر وعليه جمهور المحققين من الفرق الإسلامية وغيرهم، وقد خالف فيه كثير من المتكلمين من أصحابنا والمتعزلة لنا وجهان؛

[٤٢٠] الأول المعلوم منه أعراض عامة كالوجود أو سلوب ككونه واجباً لا يقبل العدم أزلياً لا يسبقه عدم أبدياً لا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا في مكان أو إضافات ككونه خالقاً قادراً عالماً فإن هذه الصفات كلها إضافات لأن الإضافة تطلق على النسبة المتكررة وعلى معروضها. قال الآمدي: كل ما ندركه منه صفات خارجة عن ذاته كصفات النفس من العلم والقدرة وغيرهما والصفات الإضافية ككونه خالقاً ومبدأ والصفات السلبية، ولا شك أن العلم بهذه الصفات

لا يوجب العلم بالحقيقة المخصوصة ما هي في حدّ ذاتها بل تدل هذه الصفات على أن ثمة حقيقة مخصوصة متميزة في نفسها عن سائر الحقائق، وأما عين تلك الحقيقة الموصوفة المتميزة فلا تدل هي عليها ولا توجب العلم بخصوصيتها كما لا يلزم من علمنا بصدور الإثر الخاص أعني جذب الحديد عن المغناطيس العلم بحقيقته المعينة بل بأن حقيقته حقيقة مخصوصة مغايرة لسائر الحقائق ممتازة عنها في حد نفسها.

[٤٢١] الثاني أن كل ما يعلم منه من كونه موجوداً وعالماً وقادراً ومريداً وخالقاً إلى غير ذلك لا يمنع تصوّره الشركة فيه ولذلك يحتاج في نفيه أي نفي ما يعلم منه من صفات الألوهية عن الغير وهو التوحيد إلى الدليل وذاته المخصوصة يمنع تصوّره من الشركة لأن الموجودات الشخصية كذلك فليس المعلوم ذاته المخصوصة وعكسه أعني قولنا: ليس ذاته المخصوصة بالمعلوم هو المطلوب.

[٤٢٢] احتج الخصم بأنه لو لم يكن ذاته متصوراً معلوماً لامتنع الحكم عليها بأنها غير متصورة و امتنع الحكم عليها بالصفات الأُخر.

[٤٢٣] والجواب ظاهر وهو أن التصديق لا يتوقف على التصور بالكنه بل بوجهٍ ما.

[٤٢٤] المقام الثاني؛ الجواز وفي جواز العلم بحقيقة الله تعالى خلاف منعه الفلاسفة وبعضه أصحابنا كالغزالي وإمام الحرمين ومنهم من توقف كالقاضي أبي بكر وضرار بن عمرو، وكلام الصوفية في الأكثر مشعرٌ بالامتناع؛ وإنما منعه الفلاسفة لإن المعقول إما بالبديهة وإما بالنظر، والنظر إما في الرسم ولا يفيد الحقيقة وإما في الحد فإذن لا تعلم الحقيقة إلى بالبديهة أو بالحد وحقيقته تعالى ليست بديهية ولا يمكن تحديدها لعدم التركّب فيها لما مرّ فلا يمكن العلم بها.

[٤٢٥] **الجواب منع حصر المدرك** بالكنه **في البديهة والحد لجواز خلق الله تعالى علماً متعلقاً بما ليس ضرورياً** بالقياس إلى عموم الناس **في شخص بلا سابقة نظر كما سبق** من **أن النظري قد ينقلب ضرورياً** لبعض الأشخاص، **وأيضاً فالرسم وإن لم يجب أن يفيد الحقيقة فلا يمتنع أن يفيدها.**

المرصد السادس في أفعاله تعالى

وفيه مقاصد

المقصد الأول

في أن أفعال العباد الاختيارية واقعةٌ بقدرة الله تعالى وحدها

[٤٢٦] وليس لقدرتهم تأثير فيها بل الله سبحانه أجرى عادته بأنه يوجد في العبد قدرة واختياراً فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله إبداعاً وإحداثاً ومكسوباً للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

[٤٢٧] وقالت المعتزلة أي أكثرهم: هي واقعةٌ بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب بل باختيار.

[٤٢٨] وقالت طائفة: هي واقعة بالقدرتين معاً، ثم اختلفوا فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بالفعل نفسه وجوّز اجتماع المؤثرين على أثرٍ واحد، وقال القاضي: على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد بصفته أعني بكونه طاعة ومعصية إلى غير ذلك من الأوصاف التي لا توصف بها أفعاله تعالى كما في لطم اليتيم تأديباً وإيذاءً فإن ذات اللطم واقعةٌ بقدرة الله وتأثيره وكونه طاعة على الأول ومعصية على الثاني بقدرة العبد وتأثيره.

[٤٢٩] وقالت الحكماء وإمام الحرمين: هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف بقدرةٍ يخلقها الله تعالى في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع.

[٤٣٠] **والضابط** في هذا المقام **أن المؤثر إما قدرة الله أو قدرة العبد** على الانفراد كمذهبي الشيخ وجمهور المعتزلة **أو هما** معاً وذلك إما **مع اتحاد المتعلقين** كمذهب الأستاذ منّا والنجار من المعتزلة **أو دونه** أي دون الاتحاد وحينئذٍ **فإما مع كون إحداهما** أي إحدى القدرتين **متعلقة للأخرى، و** لا شبهة في أنه **ليست قدرة الله متعلقة لقدرة العبد** إذ يستحيل تأثير الحاديث في القديم فتعين العكس وهو أن تكون قدرة العبد صادرة عن قدرة الله تعالى وموجبة للفعل وهو قول الإمام والفلاسفة، **وإما بدون ذلك** أي بدون أن تكون إحداهما متعلقةً للأخرى وهو مذهب القاضي لأن المفروض عدم اتحاد المتعلقين. فإن قيل: جاز أن يكون عكس مذهبه وهو أن أصل الفعل بقدرة العبد وصفته بقدرة الله. قلنا: لم يقل به أحد والمقصود ضبط المذاهب دون الاحتمالات العقلية.

[٤٣١] **لنا** على أن الفعل الاختياري للعبد واقعٌ بقدرة الله تعالى لا بقدرته وجوه؛ **الأول أن فعل العبد ممكن** في نفسه **وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مرّ من شمول قدرته** للممكنات بأسرها وقد مرّ مخالفة الناس من المعتزلة والفرق الخارجة عن الإسلام في أن كل ممكن مقدور لله تعالى على تفاصيل مذاهبهم وإبطالها في بحق قادرية الله تعالى **ولا شيء مما هو مقدورٌ لله بواقع بقدرة العبد لامتناع اجتماع قدرتين مؤثرتين على مقدورٍ واحد لما مرّ.**

[٤٣٢] الوجه **الثاني لو كان العبد موجداً لأفعاله** بالاختيار والاستقلال **لوجب أن يعلم تفاصيلها واللازم باطل، أما الشرطية** أي الملازمة **فلأن الأزيد والأنقص مما أتى به ممكن** إذ كل فعلٍ من أفعاله يمكن وقوعه منه على وجوهٍ متفاوتة بالزيادة والنقصان **فوقوع** ذلك **المعين منه دونهما لأجل القصد** إليه بخصوصه **والاختيار** المتعلق به وحده **مشروطٌ بالعلم به** كما تشهد به البديهة فتفاصيل الأفعال الصادرة عنه باختياره لا بد أن تكون مقصودة معلومة له.

[٤٣٣] **وأما الاستثنائية** أي بطلان اللازم **فلأن النائم** وكذا الساهي **قد يفعل** باختياره كانقلابه من جنبٍ إلى جنب **ولا يشعر بكمية ذلك الفعل وكيفيته** واعترض عليه بأنه يجوز أن يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور أو لا يدوم له الشعور الثاني، **ولأن أكثر المتكلمين يثبتون الجوهر الفرد** وتركّب الجسم منه **فيكون البطء** في الحركات **لتخلل السكنات والمتحرك منّا** باختياره **لا يشعر بالسكنات المتخللة بين حركاته البطيئة بالضرورة ولأن الواقع بقدرة العبد عند الجبائي** وابنه **الحركة وهي صفة توجب المتحركية مع أن أكثر العقلاء لا يتصورون تلك الصفة، وهذان** الوجهان أي الثاني والثالث المذكوران في إبطال اللازم **لا يلزمان أبا الحسين حيث يتوقف في الجوهر الفرد وينفي تلك الصفة ولأن المحرك منّا لإصبعه محرّكٌ لأجزائها** لا محالة **ولا شعور له بها فكيف** يتوهم أنه **يعرف حركتها** ويقصدها.

[٤٣٤] الوجه **الثالث أن العبد لو كان موجداً لفعله** بقدرته واختياره استقلالاً **فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه** وإلا لم يكن قادراً عليه مستقلاً فيه **و** أن **يتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح** إذ لو لم يتوقف عليه كان صدور الفعل عنه مع جواز طرفيه وتساويهما اتفاقياً لا اختيارياً، ويلزم أيضاً أن لا يحتاج وقوع أحد الجائزين إلى سبب فينسدّ باب إثبات الصانع، **وذلك المرجح لا يكون منه** أي من العبد باختياره **وإلا لزم التسلسل** لأنّا ننقل الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه **ويكون الفعل عنده** أي عند ذلك المرجح **واجباً** أي واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه عنه **وإلا لم يكن الموجود** أي ذلك المرجح المفروض **تمام المرجح** لأنه إذا لم يجب منه الفعل حينئذٍ جاز أن يوجد معه الفعل تارةً ويعدم أخرى مع وجود ذلك المرجح فيهما فتخصص أحد الوقتين بوجوده يحتاج إلى مرجح لما عرفت فلا يكون ما فرضناه مرجحاً مرجحاً تاماً؛ هذا خلف. وإذا كان الفعل مع المرجح الذي ليس منه واجب الصدور عنه **فيكون** ذلك الفعل **اضطرارياً** لازماً لا اختيارياً بطريق الاستقلال كما زعموه.

[٤٣٥] وأورد عليه أن هذا ينفي كون الله تعالى قادراً مختاراً لإمكان إقامة الدلالة بعينها فيه فيقال: لو كان موجداً لفعله بالقدرة استقلالاً فلا بد أن يتمكن من فعله وتركه وأن يتوقف فعله على مرجح إلى آخر ما مرّ تقريره فالدليل منقوضٌ بالواجب تعالى.

٥ [٤٣٦] وأجيب عن ذلك بالفرق بأن إرادة العبد محدثة أي الفعل يتوقف على مرجح هي الإرادة الجازمة لكن إرادة العبد محدثة فافتقرت أن تنتهي إلى إرادةٍ يخلقها الله فيه بلا إرادة واختيار منه دفعاً للتسلسل في الإرادات التي نفرض صدورها عنه، وإرادة الله تعالى قديمة فال تفتقر إلى إرادةٍ أخرى.

[٤٣٧] وردّ في اللباب هذا الجواب الذي ذكر في الأربعين بأنه لا يدفع ١٠ التقسيم المذكور إذ يقال: إن لم يمكن الترك مع الإرادة القديمة كان موجباً لا قادراً مختاراً، وإن أمكن فإن لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح وإن توقف فعله على مرجح كان اتفاقياً واقعاً بلا سبب واستغنى أيضاً الجائز عن المرجح، وإن توقف عليه كان الفعل معه واجباً فيكون اضطرارياً، والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع ١٥ الاشتراك في الدليل دليلٌ على بطلان الدليل وإنما يندفع النقض إذاً بين عدم جريان الدليل في صورة التخلف.

[٤٣٨] وفيه أي في هذا الرد نظر فإن مآله أي مآل ما ذكر من الفرق بين إرادة العبد وإرادة البارئ إلى تخصيص المرجح في قولنا: ترجيح فعله يحتاج إلى مرجح بالمرجح الحادث فإن المرجح القديم المتعلق بالفعل الحادث في وقتٍ لا ٢٠ يحتاج إلى مرجحٍ آخر فيصير الاستدلال هكذا إن تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب أن لا يكون ذلك المرجح منه وإلا كان حادثاً محتاجاً إلى مرجحٍ آخر، لا يتسلسل بل ينتهي إلى مرجح قديم لا يكون من العبد ويجب الفعل معه فلا يكون العبد مستقلاً فيه، وأما فعل البارئ فهو محتاجٌ إلى مرجحٍ قديم يتعلق في الأزل بالفعل الحادث في

وقتٍ معين، وذلك المرجح القديم لا يحتاج إلى مرجحٍ آخر فيكون تعالى مستقلاًّ في الفعل وحينئذٍ لا يتجه النقض **ويتم الجواب**.

[٤٣٩] ولما كان لقائلٍ أن يقول: إذا وجب الفعل مع ذلك المرجح القديم كان موجباً لا مختاراً أشار إلى دفعه بقوله: **وأما استلزام ذلك لوجوب الفعل منه فقد عرفت جوابه** وهو أن الوجوب المترتب على الاختيار لا ينافيه بل يحققه. فإن قلت: نحن نقول: اختيار العبد أيضاً يوجب فعله وهذا الوجوب لا ينافي كونه قادراً مختاراً. قلت: لا شك أن اختياره حادث وليس صادراً عنه باختياره وإلا نقلنا الكلام إلى ذلك الاختيار وتسلسل بل عن غيره فلا يكون هو مستقلاًّ في فعله باختياره بخلاف إرادة البارئ تعالى فإنها مستندة إلى ذاته فوجوب الفعل بها لا ينافي استقلاله في القدرة عليه لكن يتجه أن يقال: استناد إرادته القديمة إلى ذاته بطريق الإيجاب دون القدرة فإذا وجب الفعل بما ليس اختيارياً له تطرّق إليه شائبة الإيجاب.

[٤٤٠] **واعلم أن هذا الاستدلال** أي الوجه الثالث **إنما يصلح إلزاماً للمعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري** وكون الفعل معه واجباً كأبي الحسين وأتباعه **وإلا فعلى رأينا يجوز الترجيح بمجرد تعلق الاختيار بأحد طرفي المقدور** من غير داعٍ إلى ذلك الطرف كما مرّ **فلا يلزم من كون الفعل بلا مرجح** وداعٍ **كونه اتفاقياً** واقعاً بلا مؤثر **وحديث الترجيح بلا مرجح قد تكرر مراراً بما أغنانا عن إعادته**.

[٤٤١] **والمعتزلة** القائلون بأن العبد موجدٌ لأفعاله الاختيارية **صاروا فريقين فأبو الحسين ومن تبعه يدّعي في إيجاد العبد لفعله الضرورة** أي يزعم أن العلم بذلك ضروري لا حاجة به إلى استدلال، **و** بيان **ذلك أن كل أحدٍ يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش والصاعد** باختياره **إلى المنارة والهاوي** أي الساقط **منها** ويعلم أن الأولين من هذين القسمين يستندان إلى دواعيه واختياره وأنه لولا تلك الدواعي والاختيار لم يصدر عنه شيء منهما

بخلاف الأخيرين إذ لا مدخل في شيءٍ منهما لإرادته ودواعيه **ويجعل** أبو الحسين **إنكاره** أي إنكار كون العبد موجداً لأفعاله الاختيارية **سفسطة** مصادمة للضرورة.

[٤٤٢] **والجواب أن الفرق** بين الأفعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه **عائدٌ إلى وجود القدرة** منضمة إلى الاختيار في الأولى **وعدمها** في الثانية **لا إلى تأثيرها** في الاختيارية **وعدمه** أي عدم تأثيرها في غيرها **وذلك أنه لا يلزم من دوران الشيء** كالفعل الاختياري **مع غيره** كالقدرة والدواعي وجوداً وعدماً **وجوب الدوران** لجواز أن يكون الدوران اتفاقياً **ولا يلزم** أيضاً **من وجوب الدوران** على تقدير ثبوته **العلية** أي كونه المدار علةً للدائر **ولا من العلية** إن سلم ثبوتها **الاستقلال بالعلية** لجواز أن يكون المدار جزءاً أخيراً من العلة المستقلة.

[٤٤٣] **ثم يبطل ما قاله** أبو الحسين **أمران؛ الأول أن من كان قبله** من الأمة كانوا **بين منكرين لإيجابد العبد فعله ومعترفين به مثبتين له بالدليل فالموافق والمخالف له اتفقوا على نفي الضرورة** عن هذا المتنازع فيه أما نفي المخالف فظاهر، وأما نفي الموافق فلاستدلاله عليه **فكيف يسمع منه نسبة كل العقلاء إلى إنكار الضرورة** فيه.

[٤٤٤] الأمر **الثاني أن كل سليم العقل إذا اعتبر حال نفسه علم أن إرادته للشيء لا تتوقف على إرادته لتلك الإرادة** بل تحصل له تلك الإرادة سواء أرادها أو لم يردها **و** علم أيضاً **أنه مع الإرادة الجازمة** الجامعة للشرائط، وارتفاع الموانع **يحصل المراد وبدونها لا يحصل ويلزم منها** أي من المقدمات التي علمها بوجدانه **أنه لا إرادة منه ولا حصول الفعل عقيبها منه فكيف يدّعي الضرورة في خلافه**.

٥ ١٠ ١٥ ٢٠

[٤٤٥] قال الإمام في نهاية العقول: والعجب من أبي الحسين أنه جالف أصحابنا في قولهم: القادر على الضدين لا يتوقف فعله لأحدهما دون الآجر على مرجح، وزعم أن العلم بتوقف ذلك أي فعله لأحدهما دون الآخر على الداعي إلى أحدهما ضروري، وزعم أن حصول الفعل عقيب الداعي واجب ولزمه للاعتراف لهاتين المقدمتين عدم كون العبد موجداً لفعله كما هو مذهبنا ثم بالغ في كونه العبد موجداً، وزاد على كل من تقدّمه حتى ادّعى العلم الضروري بذلك. قال الإمام: وعندي أن أبا الحسين ما كان ممن لا يعلم أن القول بتينك المقدمتين يبطل مذهب الاعتزال يعني في مسألة خلق الأعمال وما يبتنى عليها لكنه لما أبطل الأصول التي عليها مدار الاعتزال خاف من تنبّه أصحابه لرجوعه عن مذهبهم فلبس الأمر عليهم بمبالغته في ادّعاء العلم الضروري بذلك وإلا فهذا التناقض أظهر من أن يخفى على المبتدئ فضلاً عمّن بلغ درجة أبي الحسين في التحقيق والتدقيق فظهر أن في هذه المسألة جريٌ على مذهبنا.

[٤٤٦] لا يقال: الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عن حصوله لا ينافي القول بأن القدرة الحادثة مؤثرة في وجود الفعل وإنما ينافي استقلاله بالفاعلية على سبيل التفويض إليه بالكلية وهو إنما ادّعى العلم الضروري في الأول أي التأثير لا في الثاني أي الاستقلال حتى يتجه ما أوردتموه عليه.

[٤٤٧] لأنا نقول: غرضنا في هذا المقام سلب الاستقلال الذي يدّعيه أهل الاعتزال كما هو مذهب الأستاذ وإمام الحرمين؛ فإن كان أبو الحسين ساعدنا عليه فمرحباً بالوفاق ولكن يلزم بطلان مذهب الاعتزال بالكلية إذ لا فرق في العقل بين أن يأمر الله عبده بما يفعله هو بنفسه و بين أن يأمره بما يجب عند فعله ويمتنع عند عدمه فإن المأمور على كلا التقديرين غير متمكن من الفعل والترك، وأيضاً لا فرق بين أن يعذب الله العبد على ما أوجده فيه وبين أن يعذبه على فعلٍ يجب حصوله عندما أوجده فيه لأنه لا فرق في العقول بين فاعل القبيح

والظلم وبين فاعل ما يوجب القبيح والظلم؛ فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند حصول الإرادة الجازمة انسدّ عليه باب القول بالاعتزال فظهر أن أبا الحسين أنكر الاعتزال في هذه المسألة وأن تلك المبالغة منه تمويهٌ وتلبيس؛ انتهى كلامه.

٥ [٤٤٨] **وأما غيره** أي غير أبي الحسين **فيستدل عليه** أي على أن العبد موجدٌ لأفعاله **بوجوه كثيرة مرجعها إلى أمرٍ واحد وهو أنه لولا استقلال العبد بالفعل** على سبيل الاختيار **لبطل التكليف** بالأوامر والنواهي لأن العبد إذا لم يكن موجداً لفعله مستقلاًّ في إيجاده لم يصح عقلاً أن يقال له: افعل كذا ولا تفعل كذا، **و** بطل **التأديب** الذي ورد به الشرع إذ لا معنى لتأديب من لا يستقل

١٠ بإيجاد فعله، **وارتفع المدح والذم** إذ ليس الفعل مستنداً إليه مطلقاً حتى يمدح به أو يذمّ، **و** ارتفع **الثواب والعقاب** الوارد بهما الوعد والوعيد **ولم يبقَ للبعثة فائدة** لأن العباد ليسوا موجودين لأفعالهم فمن أين لهم استحقاق الثواب والعقاب عليها بل هي مخلوقةٌ لله تعالى فيجوز حينئذٍ أن يعكس فيعاقب الأنبياء وأتباعهم ويثيب الفراعنة وأشياعهم فلا يتصور منفعة للبعثة أصلاً.

١٥ [٤٤٩] **والجواب** منع الملازمات المذكورة وهو **أن المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية** حتى يشترط فيهما الاستقلال بالفعل وذلك **كما يمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وسلامته** من الآفة **وعاهته** فإن ذلك باعتبار أنه محلٌّ لها لا مؤثر فيها. **وأما الثواب والعقاب** المترتبان على الأفعال الاختيارية **فكسائر العاديات** المترتبة على أسبابها بطريق العادة من غير لزومٍ عقلي واتجاه سؤال،

٢٠ **وكما لا يصح عندنا أن يقال: لم خلق الله الاحتراق عقيب مسيس النار، ولم لم يحصل ابتداءً** أو عقيب مماسّة الماء **فكذا ههنا** لا يصح أن يقال: لم أثاب عقيب أفعال مخصوصة وعاقب عقيب أفعالٍ أخرى، ولم لم يفعلهما ابتداءً أو لم يعكس فيهما. و**أما التكليف والتأديب والبعثة والدعوة فإنها قد تكون دواعي** للعبد **إلى الفعل** واختياره **فيخلق الله الفعل عقيبها عادةً وباعتبار ذلك** الاختيار المترتب على

الدواعي **يصير الفعل طاعةً** وذلك إذا وافق ما دعاه الشرع إليه **ومعصية** إذا خالفه، **و** يصير **علامةً للثواب والعقاب** لا سبباً موجباً لاستحقاقهما. **ثم أن هذا** الذي ذكروه **إن لزم** القائل بعدم استقلال العبد في أفعاله **فهو لازمٌ لهم ايضاً لوجوه؛**

[٤٥٠] **الأول أن ما علم الله عدمه** من أفعال العبد **فهو ممتنع الصدور عن العبد** وإلا جاز انقلاب العلم جهلاً، **وما علم الله وجوده** من أفعاله **فهو واجب الصدور عن العبد** وإلا جاز ذلك الانقلاب **ولا مخرج عنهما** لفعل العبد **وأنه يبطل الاختيار** إذ لا قدرة على الواجب والممتنع فيبطل حينئذٍ التكليف وأخواته لابتنائها على القدرة والاختيار بالاستقلال كما ذكرتم فما لزمنا في مسألة خلق الأفعال فقد لزمكم في مسألة علم الله تعالى بالأشياء.

[٤٥١] قال الإمام الرازي: ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على أن يوردوا على هذا الوجه حرفاً إلا بالتزام مذهب هشام وهو أنه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها.

[٤٥٢] واعترض عليه بأن العلم تابعٌ للمعلوم على معنى أنهما يتطابقان، والأصل في المطابقة هو المعلوم؛ ألا يرى أن صورة الفرس مثلاً على الجدار إنما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لأن الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بأن زيداً سيقوم غداً مثلاً إنما يتحقق إذا كان هو في نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار وإلا لزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً لكونه عالماً بأفعاله وجوداً وعدماً.

[٤٥٣] الوجه **الثاني ما أراد الله وجوده** من أفعال العبد **وقع قطعاً، وما أراد عدمه** منها **لم يقع قطعاً** فلا قدرة له على شيءٍ منهما أصلاً.

[٤٥٤] ويرد عليه أيضاً النقض بالبارئ سبحانه على أن المعتزلة ذاهبون إلى أن ما أراده الله أو لم يرده من أفعال نفسه كان كذلك بخلاف أفعال غيره.

[٤٥٥] **الثالث: الفعل عند استواء الداعي إلى الفعل والترك ممتنع** لأن الرجحان يناقض الاستواء **وعند رجحان أحدهما يجب الراجح ويمتنع الآخر** المرجوح فلا قدرة للعبد على فعله فبطل تكليفه به.

[٤٥٦] ويرد عليه ذلك النقض وحلّه أن وجوب الفعل بمجموع القدرة والداعية لا يخرجه عن المقدورية بل يحققها وكذا امتناعه لعدم الداعي فإن معنى كونه قادراً أنه إذا حصلت له الإرادة الجازمة بواسطة الداعية مع ارتفاع الموانع أثر فيه.

[٤٥٧] **الرابع: إيمان أبي لهب مأمورٌ به** أي أمر بأن يؤمن دائماً **وهو ممتنعٌ لأنه تعالى أخبر بأنه لا يؤمن والإيمان تصديق الرسول فيما علم مجيئه به** ومما جاء به أنه لا يؤمن **فيكون** هو في حال إيمانه على الاستمرار **مأموراً بأن يؤمن بأنه لا يؤمن ويصدّق بأنه لا يصدّق، وهو** أي تصديقه بعدم تصديقه مع كونه مصدّقاً مستمراً **تصديقٌ بما علم من نفسه خلافه ضرورة** أي إذا كان مصدّقاً كان عالماً بتصديقه علماً ضرورياً وجدانياً فلا يمكنه حينئذٍ التصديق بعدم التصديق لأنه يجد في باطنه خلافه وهو التصديق بل يكون علمه بتصديقه موجباً لتكذيبه في الإخبار بأنه لا يصدّق، **وأنه** أي إيمانه المشتمل على ما ذكر **محال** لاستلزامه الجمع بين التصديق والتكذيب في حالةٍ واحدة، وإذا كان المكلف به محالاً لم يكن للتكليف بإتيانه فائدة.

[٤٥٨] واعترض عليه بأن الإيمان واجبٌ بما علم مجيئة به لا بما جاء به مطلقاً سواءً علمه المكلّف أو لم يعلمه، ولا نسلم أن هذا الخبر مما علم أبو لهب مجيئه به حتى يلزم تصديقه فيه، وتلخيصه أن الإيمان هو التصديق الإجمالي أي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الإجمالي من أبي لهب استحالة، وأما التصديق التفصيلي منه فهو مشروطٌ بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزمٌ للجمع بين النقيضين فهو المحال دون الأول فليتأمل.

[٤٥٩] الخامس: التكليف واقعٌ بمعرفة الله تعالى إجماعاً فإن كان ذلك التكليف في حال حصول المعرفة فهو تكليفٌ بتحصيل الحاصل وأنه أي تحصيل الحاصل محال فيكون التكليف به ضائعاً لا طائل تحته، وإن كان في حال عدمها فغير العارف بالمكلف وصفاته المحتاج إليها في صحة التكليف منه وصدوره عنه كالعلم والقدرة والإرادة وغيرها غافلٌ عن التكليف وتكليف الغافل تكليفٌ بالمحال وعارٍ عن الفائدة.

[٤٦٠] وردّ عليه بما مرّ من أن الغافل من لا يتصور لا من يصدّق وبأن التكليف إنما هو للعارف به وبصفاته المذكورة ليعرفه من جهات أخرى كالوحدانية وغيرها من الصفات التي لا تتوقف معرفة التكليف على معرفتها.

[٤٦١] وربما احتج الخصم على كون العبد موجداً لأفعاله بظواهر آيات تشعر بمقصوده وهي أنواع: الأول ما فيه إضافة الفعل إلى العبد نحو ﴿فَوَيلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الكِتَابَ بِأَيدِيهِمْ﴾ ذلك بأن الله لم يكُ مغيراً نعمةً أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

[٤٦٢] الثاني: ما فيه مدح وذم نحو ﴿وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾، و ﴿كَيفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ﴾، و ما فيه وعد ووعيد كقوله: ﴿مَن جَاء بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا﴾، ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ وهو أكثر من أن يحصى.

[٤٦٣] الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزّهةٌ عما يتصف به فعل العبد من تفاوت واختلاف وقبح وظلم كقوله تعالى: ﴿مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾، ﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾، ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيءٍ خَلَقَهُ﴾، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾.

[٤٦٤] الرابع: تعليق أفعال العباد بمشيئتهم أي الآيات الدالة عليه نحو ﴿فَمَن شَاء فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاء فَلْيَكْفُرْ﴾.

[٤٦٥] الخامس: الأمر بالاستعانة نحو ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، ﴿اسْتَعِينُوا﴾ ولا معنى للاستعانة فيما يوجده الله في العبد بل فيما يوجده العبد بإعانة من ربه.

[٤٦٦] السادس: اعتراف الأنبياء بذنبهم كقول آدم عليه السلام: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾، وقول يونس عليه السلام: ﴿سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

٥ [٤٦٧] السابع: ما يوجد في الآخرة من الكفار والفسقة من التحسر وطلب الرجعة نحو ﴿ارْجِعُونِ ۞ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحاً﴾، ﴿لَو أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ﴾.

[٤٦٨] الجواب أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره وإيجاده وخلقه نحو ﴿وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ أي عملكم

١٠ ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ وعمل العبد شيء ﴿فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ وهو يريد الإيمان إجماعاً فلا فعالاً له وكذا الكفر إذ لا قائل بالفصل و معارضة بالآيات المصرّحة بالهداية والإضلال والختم نحو ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً﴾، و ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ وهي محمولةٌ على حقائقها كما هو الظاهر منها. وأنت تعلم أن الظواهر إذا تعارضت لم تقبل شهادتها خصوصاً في المسائل اليقينية

١٥ ووجب الرجوع إلى غيرها من الدلائل العقلية القطعية، وقد مرّ منها ما فيه كفاية لإثبات مذهبنا.

المقصد الثاني في التوليد وفروعه

[٤٦٩] اعلم أن المعتزلة لما أسندوا أفعال العباد إليهم ورأوا فيها ترتباً ورأوا فيها أيضاً أن الفعل المترتب على آخر يصدر عنهم وإن لم يقصدوا إليه أصلاً

٢٠ فلم يمكنهم لهذا إسناد الفعل المترتب إلى تأثير قدرتهم فيه ابتداءً لتوقفه على القصد قالوا بالتوليد وهو أن يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر نحو حركة اليد و حركة المفتاح فإن الأولى منهما أوجبت لفاعلها الثانية سواء قصدها أو لم يقصدها.

[٤٧٠] **والمعتمد في إبطاله** أي إبطال التوليد **ما بيّنا من استناد جميع الممكنات إلى الله تعالى ابتداءً، وقد يحتج عليه** أي على إبطاله **بأنه** يلزم من التوليد إما اجتماع قادرين مستقلين على مقدورٍ واحد، وإما الترجيح بلا مرجح وذلك لأنه **إذا التصق خسم بكف قادرين وخذبه أحدهما ودفعه الآخر** في زمان جذبه **إلى جهته. فإن قلنا: حركته** أي حركة ذلك الجسم وهي واحدة بالشخص **تولدت من حركة اليد فإما بهما** أي بالجذب والدفع معاً **فيلزم مقدور بين قادرين** مستقلين بالتأثير وقد مرّت استحالته، **وإما بأحدهما** فقط **وهو تحكمٌ محضٌ معلومٌ بطلانه.**

[٤٧١] **وهذا** الاحتجاج الدالّ على لزوم المحال للتوليد في المثال المذكور **لا يلزم ضراراً وحفصاً القائلين بعدم التوليد فيما قام بغير محل القدرة.** وبيانه على ما في الإبكار أن المتولدات منها ما هي قائمة بمحل القدرة كالعلم النظري المتولد من النظر، ومنها ما هي قائمة بغير محل القدرة فاختلف المعتزلة فذهب بعضهم إلى أنها بأسرها فعلٌ لفاعل السبب، وإن كان معدوماً حال وجود المتولد كمن رمى سهماً ومات قبل بلوغ السهم الرمية فإن الإصابة والآلام الحادثة منها من فعل الميت، وذهب ثمامة بن أشرس إلى أنها كلها حوادث لا محدث لها، والنظام إلى أن المتولدات برمّتها من فعل الله لا من فعل العبد الفاعل للسبب، وذهب ضرار بن عمرو وحفص الفرد إلى أن ما كان منها في محل قدرة الفاعل فهو من فعله، وما كان في محلٍّ مباين لمحلها فما وقع منه على وفق اختياره فهو أيضاً من فعله كالقطع والذبح، وما لا يقع على وفقه فليس من فعله كالآلام في المضروب والاندفاع في الثقيل المدفوع وحركة الجسم المفروض من القسم الأخير فالإلزام بها لا يقوم حجة عليهما.

[٤٧٢] **والمعتزلة** القائلون بإسناد المتولدات إلى العباد **ادّعوا الضرورة تارةً** كأبي الحسين وأتباعه **وجنحوا إلى الاستدلال أخرى** كالجمهور منهم **أما الضرورة**

فقالوا: من رام دفع حجر في جهة اندفع إليها بحسب قصده وإرادته فيكون اندفاعه صادراً عن الدافع وفعلاً له، **وليس** هذا **الاندفاع** فعلاً له **مباشراً بالاتفاق** منّا ومنكم **فهو بواسطةٍ ما باشره من الدفع** ومتولدٌ منه، وكذا الكلام في حصول العلم النظري من النظر وحصول أمثاله من أسبابها.

٥ [٤٧٣] واعلم أن الآمدي جعل اندفاع الحجر على حسب قصده وإرادته وجهاً أول من وجوه استدلالاتهم، وليس في كلامه ما يدل على أن أبا الحسين ادّعى الضرورة ههنا **ويؤيده اختلاف الأفعال** التي سميت متولدة **باختلاف القدر** الثابتة للعباد **فالأيّد** القوي **يقوى على حمل ما لا يقوى على حمله الضعيف، ولو كان** الفعل المتولد **واقعاً بقدرة الله لجاز تحرك الجبل باعتماد الضعيف** ١٠ **النحيف وعدم تحرك الخردلة باعتماد الأيّد القوي** بأن يخلق الله الحركة في الجبل دون الخردلة **وأنه مكابرة** صرفة فاتضح أن المتولدات مستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط أفعالٍ أُخر والآمدي جعل هذا التأييد وجهاً ثانياً من دلائلهم.

[٤٧٤] **وأما الاحتجاج فلهم فيه وجوه؛ الأول ورود الأمر والنهي بها** أي ١٥ بالأفعال المتولدة **كما** وردا **بالأفعال المباشرة وذلك كحمل الأثقال في الحروب** والحدود وبناء المساجد والقناطر **والمعارف** النظرية كمعرفة الله وصفاته ومعرفة أحكام الشرع **والإيلام** بالضرب والطعن والقتل في الجهاد مع الكفار فإنها كلها مأمورٌ بها وجوباً أو ندباً، وإيلام ما لا ينبغي إيلامه منهيٌّ عنه فلولا أن هذه الأفعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن التكليف بها والحث عليها كما ٢٠ لا يحسن التكليف بإيجاد الجواهر والألوان ولا شبهة في أنها ليست مباشرة بالقدرة فهي بواسطة.

[٤٧٥] **الثاني المدح والذم** فإن العقلاء يستحسنون المدح والذم في أمثال هذه الأفعال ويحكمون باستحقاق الثواب والعقاب وذلك يدل على أنها من فعل العبد.

[٤٧٦] **الثالث نسبة الفعل إلى العبد دون الله** كما في قولهم: حمل فلانٌ الثقيل وآلم زيداً بالضرب، وليس هذا من قبيل المجاز عندهم بل من الإسناد الحقيقي فدل على أن الفعل منه.

[٤٧٧] **والجواب بعد ما تقدم في الأفعال المباشرة** من أن الأمر والنهي والتكليف بالأفعال باعتبار أنها دواعٍ فيخلق الله الفعل عقيبها وأن استحقاق المدح والذم باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية وترتب الثواب والعقاب كترتب سائر العاديات، وأما حديث النسبة فمبنيٌّ على الظاهر بحسب العرف وكلامنا في الواقع بحسب الحقيقة **أنه** أي بعد ما تقدم أنه **لم لا يكفي إجراء العادة بخلق هذه الأفعال المتولدة بعد الفعل المباشر في ذلك** هذا الجار متعلقٌ بقوله: لا يكفي، أي لم لا يكفي الإجراء في جميع ما ذكر فإنه تعالى لما أجرى عادته بإيجاد هذه الأفعال التي يحكم عليها بالتولد عقيب الفعل المباشر المقدور للعبد كفى ذلك في حسن الأمر والنهي والمدح والذم وفي النسبة، وإن لم تكن هذه الأفعال مقدورة لهم متولدة من أفعالهم.

[٤٧٨] وأجاب الآمدي عما جعله وجهاً أول بما أسلفه في الأفعال المباشرة من أن كل عاقلٍ يجد من نفسه أن فعله الاختياري مقارنٌ لقدرته وقصده لا أن قدرته مؤثرة في فعله، وكذا الحال في المتولدات قال: والذي نخصّه ههنا أنّا وإن سلمنا وقوع الأفعال المباشرة بالقدرة على حسب القصد والداعية فهو غير متصور في المتولدات إذ المتولد عندهم قد يقع بعد عجز فاعل السبب وبعد موته بدهرٍ طويل فكيف يكون على حسب قصدة وداعيته، وإن سلم كونها على حسبهما لم يلزم منه أن يكون من أفعاله لأن المباشر إنما كان فعلاً له لا لمجرد ذلك بل ومع استقلال قدرته بالإيجاد بلا احتياج إلى سبب والمتولد محتاجٌ إلى السبب قطعاً.

[٤٧٩] وأجاب عما جعله وجهاً ثانياً بما سبق في خلق الأعمال وهو أن الاختلاف أي التفاوت إنما هو في كثرة المقدورات لكثرة القدر وليس في ذلك ما يدل على وقوع الفعل بالقدرة، وأجاب عن الوجوه الثلاثة المذكورة في الكتاب بكفاية إجراء العادة، ولك أن تقول: جاز أن يكون وجود الاندفاع ٥ على حسب القصد والإرادة بطريق الخلق على سبيل العادة، وكذا الحال في تفاوت الحمل بحسب اختلاف القدر فلا تصح دعوى الضرورة تأييدها.

[٤٨٠] **ولما أبطلنا أصل التوليد بطل ما هو متفرعٌ عليه** فلا حاجة إلى ذكر فروعه والجواب عنها **لكنّا نذكرها تنبيهاً على ما وقع في آرائهم من الاضطراب** والتنافي.

١٠ [٤٨١] **الأول** من تلك الفروع **أن المتولد من السبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع** باتفاق المعتزلة **أن يقع مباشراً بالقدرة الحادثة من غير توسط السبب وإلا لجاز اجتماع مباشر ومتولد في محلٍّ واحد** وذلك لأن وجوده فيه لوجود سببه ممكن بلا ريبة، والمفروض أنه يمكن وقوعه فيه مباشراً فقد جاز وجودهما فيه مع اتحاد القدرة المؤثرة فيهما، **وهما مثلان واجتماع المثلين محال مع أنه يفضي إلى جواز** ١٥ **حمل الذرة للجبل العظيم بأن يحصل فيه** أي في الجبل من قدرة الذرة **أعداد من الحمل موازية لأعداد أجزائه فيرتفع** الجبل **بها** أي بتلك الأعداد من الحمل **وذلك محالٌ ضرورةً.**

[٤٨٢] **والجواب أنه** أي القول بامتناع اجتماعها **يناقض أصلكم في جواز اجتماع المثلين** في محلٍّ واحد فإن المعتزلة جوّزوا اجتماعهما مطلقاً إلا شرذمة ٢٠ منهم فإنهم فصلوا وقالوا: لا يجوز الاجتماع بين حركتين متماثلتين ويجوز في غيرهما كما مرّ في المرصد الرابع من الموقف الثاني، **ثم** نقول: ليس يلزم من تجويز المباشرة فيما يقع توليداً اجتماع المثلين **إذ قد يكون تأثيره** بالمباشرة **في عين ما وقع بالتوليد** مشروطاً **بشرط عدم السبب** كما أن وقوعه تولداً مشروط بوجوده **فلا يلزم اجتماع المثلين** لامتناع اجتماع شرطهما بل يكون وقوع كل من

المباشر والمتولد بدلاً عن الآخر، ويحتمل الكلام وجهاً آخر وهو أن تأثيره بالمباشرة في عين ما وقع بالتولد لا في غيره، وذلك التأثير على سبيل البدل لما ذكر لئلاّ يلزم اجتماع تأثيرين على شيءٍ واحدٍ بعينه، وهذا الوجه هو المفهوم من أبكار الأفكار والموافق لذكر لفظة العين.

٥ [٤٨٣] **الثاني** من الفروع **قد منع بعض المعتزلة من ثبوت الفعل المتولد لله تعالى بل جميع أفعاله** عندهم **بالمباشرة** ومقدورة بالقادرية من غير توسط سبب، **ووافقهم عليه أبو هاشم في أحد قوليه وإلا احتاج في فعله إلى سبب** هو المولد لذلك الفعل كاحتياج العباد إلى أسباب المتولدات وهو على الله محال.

[٤٨٤] **والجواب أن ذلك** أي لزوم احتياج البارئ **بناء على امتناع وقوع** ١٠ **الفعل** المتولد **بدون السبب** وقد عرفت بطلانه بما أوردناه على الفرع الأول من جواز وقوع المتولد من فعل العبد مباشراً له، وقد قال به أبو هاشم أيضاً في الغائب في أحد قوليه وإن منعه في الشاهد مطلقاً **مع أنه** أي الاحتياج إلى السبب المولد **لا يزيد على امتناع وجود الأعراض بدون محالها** إذ ههنا أيضاً يلزم احتياجه في إيجاد الأعراض إلى إيجاد الجواهر فما هو العذر هناك هو العذر ١٥ ههنا. والتحقيق أنه لا محذور لأن الاحتياج في الحقيقة راجعٌ إلى الفعل المتولد والعرض.

[٤٨٥] **وجوّزه بعضهم ووافقهم أبو هاشم في القول الآخر لما يحكم** ويشهد **به الحس من حركة الأغصان والأوراق على الأشجار بحركة الرياح العاصفة** واعتمادها عليها، **ولا شك أن حركة الرياح** واعتمادها **من فعل الله تعالى بالمباشرة** فتكون ٢٠ حركة الأغصان والأوراق من فعله توليداً.

[٤٨٦] **والجواب ما سبق في فعل العبد** من أن ترتب فعلٍ على آخر لا يستلزم أن يكون مسبباً له لجواز أن يكون الجميع بقدرة الله تعالى ابتداءً ويكون الترتيب بمجرد إجراء العادة.

[٤٨٧] **الثالث** من الفروع **قالوا: العلم النظري يتولد من النظر ابتداءً ولا يتولد من تذكر النظر** يعني أنه إذا غفل عن النظر والعلم بالمنظور فيه ثم تذكر النظر فالعلم الحاصل عند التذكر لا يكون متولداً منه بل مقدوراً مباشراً بالقدرة وذلك لوجهين أشار إلى أولهما بقوله: **بل هو** أي تذكر النظر **ضروري من فعل الله** تعالى وليس مقدوراً للبشر **فلو وقعت المعرفة بالله به** أي بالنظر حال كونه **متذكراً لكانت** المعرفة **ضرورية** من فعل الله أيضاً **فامتنع التكليف بها** وخرجت عن أن تكون مأموراً بها وهو باطلٌ إجماعاً، وأشار إلى ثانيهما بقوله: **ولأنه** أي تذكر النظر **حينئذٍ** أي حين كونه مولداً **يولد العلم ولو عارضته الشبهة** أي لو كان التذكر مولداً للعلم لولده وإن عارضته شبهة لأنه قبل معارضتها كهو بعدها.

[٤٨٨] **وجواب الأول ما مرّ** من أنه مبنيٌّ على أن التكليف لا يكون إلا ما بما هو مقدورٌ للعبد ومخلوقٌ له وقد بيّنا بطلانه في مسألة خلق الأعمال.

[٤٨٩] **و** جواب **الثاني لا نسلم إمكان عروض الشبهة مع تذكر النظر الصحيح** وكلامنا فيه، **ولا يمتنع التوليد عن عدمها كما في ابتداء النظر** أي وإن سلمنا إمكان عروض الشبهة عند تذكر النظر الصحيح فذلك يمنع توليد التذكر عند عروض الشبهة ولا يمنع توليده عند عدمها كما في ابتداء النظر فإن عروض الشبهة يمنع توليده ولا يمنع ذلك توليده حال عدمها.

[٤٩٠] **فإن قيل: الشبهة من فعل العبد والتذكر من فعل الله فيلزم** من منع الشبهة توليده **دفع فعل العبد لفعل الله** وذلك باطلٌ بخلاف دفع الشبهة توليد ابتداء النظر الذي هو فعل العبد أيضاً. **قلنا: يلزمكم مثله في إمساك الأيّد القوي الشيء** الذي يتحرك عند اعتماد الرياح العاصفة عليه **من أن تحرّكه** تلك **الرياح سواء كان** تحرك ذلك الشيء فعلاً **مباشراً للرب أو متولداً من فعله** الذي هو حركة الرياح فما هو جوابكم فهو جوابنا.

[٤٩١] **الرابع** من تلك الفروع **الأصوات والآلام الحاصلة بفعل الآدميين لا يحصل إلا بالتوليد** إذ لا يعقل وجود صوت إلا باعتماداتٍ لبعض الأجرام على بعض واصطكاكٍ بينها، وكذا الحال في الألم الحاصل من الآدمي فلو كانت هذه الأمور واقعة بطريق المباشرة لما توقفت على هذه الأسباب.

٥ [٤٩٢] والجواب؛ لا نسلم أنها أسباب بل جاز أن تكون شروطاً لوقوعها من القدرة مباشرةً.

[٤٩٣] **وزاد أبو هاشم التأليفات** على الإطلاق لتوقفها على المجاورة فتكون متولدةً منها، وجوابه ما عرفت آنفاً، **ومنعه أبو علي في التأليف القائم بجسمين هما أو أحدهما محل القدرة كمن ضم إصبعه إلى إصبعه، أو** ضم إصبعه **إلى**

١٠ **خسمٍ آخر** وقال: هذا التأليف يقع بغير توليد **بخلاف التأليف القائم بمحلين غير محل القدرة** كجسمين مباينين لمحلها فإنه لا يقع بغير التوليد لأن الفعل الصادر عن العباد في محلٍّ خارجٍ بتمامه عن محل قدرتهم لا يكون مباشراً بالاتفاق بين القائلين بالتوليد.

[٤٩٤] **الخامس** منها القائلون بالتوليد **قسموا** السبب **المولد إلى ما توليده في**

١٥ **ابتداء حدوثه دون حال دوامه، وإلى ما توليده حال حدوثه ودوامه** إذا لم يمنعه مانع **فالأول كالمجاورة المولدة للتأليف والوهى** أي تفرق الأجزاء المبنية بنية الصحة **المولدة للألم** فإنهما يولدانهما حال الحدوث لا حال البقاء، **والثاني كالاعتماد اللازم السفلي** فإنه عند انتفاء الموانع يولد الحركة الهابطة حال حدوثه ودوامه. قال الآمدي: ذهبوا إلى ذلك ولم يعلموا أن كلاً من المجاورة والوهى في

٢٠ ابتدائه كهو في دوامه فإذا لم يكن هناك مانع من التوليد لزم من عدم توليدهما في الدوام عدم توليدهما في الحدوث ومن توليدهما في الحدوث توليدهما في البقاء، ولو أخذوا خصوص الابتداء أو ما لازمه شرطاً في التوليد لزمهم ذلك في جميع الأسباب المولدة ولم يقولوا به.

[٤٩٥] **السادس: اختلفوا في الموت المتولد من الجرح** أي الحاصل عقيبه هل هو متولد من الآلام المتولدة من الجرح فنفاه قومٌ وأثبته آخرون، **والنافي له مراغم لأصله** في التوليد لأن ترتب الموت على الآلام يقتضي تولده منها كما في سائر المتولدات، **والمثبت له مراغم للإجماع** فإن الأمة أجمعوا على أن المستقل بالإماتة والإحياء هو الله سبحانه **وللكتاب** فإن نصوصه دالة عليه؛ **قال تعالى: هو يحيي ويميت ربي الذي يحيي ويميت.**

[٤٩٦] **السابع: قد اختلفوا في الطعوم والألوان التي تحصل بالضرب** وغيره من أفعال العبد هل هي متولدة من فعله أو لا، وذلك **كلون الدبس وطعمه الحاصلين بضربه بالمسواط** عند طبخه **فأثبته قوم** وقالوا: مثل هذا الطعم واللون متولدٌ من فعله **لحصوله بفعله** وعلى حسبه، **ومنعه آخرون** وقالوا: لا يقع شيءٌ من الألوان والطعوم من العباد لا مباشرة بقدرتهم وهو ظاهر ولا متولداً من أفعالهم **وإلا لحصل ذلك** الطعم أو اللون **بالضرب** أو نحوه من أفعال العبد **في كل جسم لأن الأجسام متماثلة** لتركّبها من الجواهر الأفراد المتجانسة.

[٤٩٧] **فيقال لهم** بعد تسليم تماثل الجواهر: **لم لا يستند** حدوث الطعم واللون المتولد من فعل العبد في بعض الأجسام دون بعض **إلى اختلاف أعراض فيها هي شرط لحدوث ذلك اللون والطعم فيه** فلا يحدث شيء منهما في جسمٍ آخر لم يوجد فيه شرطه وإن تعلق به ذلك الفعل.

[٤٩٨] **الثامن: قد اختلفوا في الألم الحاصل من الاعتماد على الغير بضربٍ أو قطع فقيل: إنه يتولد من الاعتماد** وهو مذهب جمهور المعتزلة، **وقال أبو هاشم في المعتمد من قوليه: إنه يتولد من الوهي** وكأنه أخذه من قول الحكماء: سبب الألم تفرق الاتصال **والوهي** يتولد **من الاعتماد** وذلك **لأن الألم يقدر الوهي قلة وكثرة لا بقدر الاعتماد ولذلك يؤلم الاعتماد الواحد العضو الرقيق الرخو أضعاف ما يؤلم** العضو **القوي المكتنز، وما هو إلا لاختلاف ما يوجب** ذلك الاعتماد **فيهما من الوهي** فإن التفرق الحاصل منه في الرخو أكثر وأقوى من الحاصل في المكتنز فلا يكون

الألم متولداً من الاعتماد بل من الوهى لأن خاصية التوليد اختلاف المتولدات بحسب اختلاف أسبابها.

[٤٩٩] **والجواب أن اختلاف الوهى المتفاوت** في القلة والكثرة والقوة والضعف **من الاعتماد الواحد كاختلاف الألم المتفاوت من الوهى الواحد** والصحيح كما في الأبكار من الاعتماد الواحد أي في أن كلاً منهما اختلاف في أمرٍ متولد من شيءٍ واحد بلا اختلاف فيه **فلا يستند هو** أي اختلاف الألم على تقدير تولده من الاعتماد **إلى اختلاف القابل كما استند إليه اختلاف الوهى** على ما اعترفتم به، والحاصل أنكم جوّزتم استناد الوهى المختلف إلى الاعتماد الواحد وعللتم ذلك باختلاف العضوين في قبول الوهى فإن الرقيق الضعيف بذلك أولى فلم لا تجوّزون استناد الألم المختلف إلى الاعتماد الواحد بواسطة اختلاف القابل فلا حاجة إلى توسط الوهى بين الألم والاعتماد كما لا يخفى، **وأيضاً فيبطله** أي يبطل تولد الألم من الوهى **تفاوت الألم تفاوتاً لا يوجد في الوهى كما يحصل برأس الإبرة وما يحصل بذنابة العقرب** فإن هذين الألمين يتفاوتان جداً وليس يوجد هذا التفاوت في الوهى الحاصل في الموضعين **بل ربما كان ما يحصل** من الوهى **بذنابة العقرب أقل مما يحصل برأس الإبرة بكثير** مع أن حال الألم على عكس ذلك فلا يكون متولداً منه.

[٥٠٠] **التاسع** وهو آخر الفروع المذكورة في الكتاب **هل يمكن إحداث الألم بلا وهى من الله تعالى أم لا؛ هذا مبنيٌّ على ما تقدم في الفرع الثاني** فمن لم يجوّز أن يكون فعله تعالى متولداً حكم بأن الألم الصادر عنه تعالى لا يكون بسبب الوهى وتوليده إياه، ومن جوّز التوليد في أفعاله جوّز كون الألم الصادر عنه متولداً من الوهى ويعلم من كونه مبنياً على الفرع الثاني أن العبارة الظاهرة ههنا أن يقال: هل يمكن من الله تعالى إحداث الألم بالوهى أو لا، وحينئذٍ يكون جزئياً من جزئيات الفرع الثاني فلا حاجة إلى إفراده ولذلك لم يذكره الآمدي.

المقصد الثالث في البحث عن أمورٍ صرّح بها القرآن وانعقد عليها الأجماع وهم يؤوّلونها

[٥٠١] **الأول الطبع** قال الله تعالى: ﴿بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيهَا بِكُفْرِهِمْ﴾، **والختم** ﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، **والأكنة** ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ﴾ **ونحوها** كالأقفال في قوله تعالى: ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ فذهب أهل الحق إلى أنها عبارة عن خلق الضلال في القلوب وذلك لأن هذه الأمور في اللغة موانع في الحقيقة؛ وإنما سميت بذلك لكونها مانعة وخلق الضلال في القلوب مانعٌ من الهدى فصح تسمته بهذه الأسماء لأن الأصل هو الاطراد إلا أن يمنع مانع، والأصل عدمه فمن ادّعاه يحتاج إلى البيان.

[٥٠٢] والمعتزلة **أوّلوها بوجوه؛ الأول** وهو لأوائل المعتزلة **﴿خَتَمَ اللهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾** إلى آخر الآيات **أي سمّاها مختوماً عليها** ومطبوعاً عليها ومجعولاً عليها أكنة وأقفال ووصفها بذلك **كما قال: ﴿وَجَعَلُوا المَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً﴾** أي سمّوهم بذلك ووصفوهم بالأنوثة إذ لا قدرة لهم على الجعل الحقيقي.

[٥٠٣] **الثاني** وهو للجبائي وابنه ومن تابعهما **وسمها** أي وسم الله قلوب الكفار **بسماتٍ** وعلامات **تعرفها الملائكة فتميز بها الكافر من المؤمن** وذلك لأن الختم والطبع في اللغة هو الوسم ولا يمتنع أن يخلق الله في قلوب الفجار سمة تتميز عن قلوب الأبرار، وتتبين تلك السمة للملائكة فيذمّون من اتسم بها وفي ذلك مصلحة دينية لأنه إذا علم العبد أنه إذا كفر وسم بسمةٍ يتحقق بها ذمّه ولعنه من الملائكة كان ذلك سبباً لانزجاره عنه.

[٥٠٤] **الثالث** وهو للكعبي **منع الله منهم اللطف المقرّب إلى الطاعة** المبعد عن المعصية **لعلمه أنه لا ينفعهم** ولا يؤثر فيهم **فلما لم يوفقوا لذلك** اللطف **فكأنهم ختم**

على قلوبهم لأن قطع اللطف مانعٌ من دخول الإيمان، كما أن الختم والطبع والأكنة والأقفال موانع من الدخول.

[٥٠٥] **الرابع** وهو لبعض أصحاب عبد الواحد من المعتزلة **منعهم الله الإخلاص الموجب لقبول العمل فكانوا** لذلك **كمن يمنع دخول الإيمان قلبه بالختم عليه** ٥ **لأن الفعل بلا إخلاص كلا فعل**.

[٥٠٦] **وهو** أي ما ذكروه من التآويل **مع الابتداء على أصلهم الفاسد** وهو أن منع الإيمان وخلق الضلال قبيح فلا يجوز إسناده إلى الله سبحانه، وسيأتيك بيان فساده **يبطله ذكر الله تعالى هذه الأشياء في معرض امتناع الإيمان منهم لأجل ذلك** حيث قال: ﴿سَوَاءٌ عَلَيهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ ۞ خَتَمَ اللهُ عَلَى ١٠ قُلُوبِهِمْ﴾ أي لا يؤمنون لأجل الختم وذلك لأن قوله: ﴿خَتَمَ﴾ استئناف لبيان السبب **وشيء مما ذكرتم لا يصلح لذلك** أي لكونه سبباً لامتناع الإيمان فإن مجرد الوصف بالختم والطبع وجعل الأكنة والأقفال على قلوبهم لا يمنع من الإيمان، وكذا الوسم بعلامةٍ مميزة ومنع اللطف والإخلاص لا يقتضي امتناع الإيمان فلا يصح الحمل عليها.

١٥ [٥٠٧] **الثاني** من تلك الأمور التي يؤوّلونها **التوفيق والهداية.** فإن الشيخ الأشعري وأكثر الأئمة من أصحابه حملوا التوفيق على خلق القدرة على الطاعة، وهو مناسبٌ للوضع اللغوي لأن الموافقة إنما هي بالطاعة، وبخلق القدرة الحادثة على الطاعة يحصل تهيؤ الموافقة. وقال إمام الحرمين: التوفيق خلق الطاعة لا خلق القدرة إذ لا تأثير لها، وحملوا الهداية على ٢٠ معناها الحقيقي أعني خلق الاهتداء وهو الإيمان.

[٥٠٨] والمعتزلة **أوّلوهما بالدعوة إلى الإيمان والطاعة** وإيضاح سبل المراشد وتيسير مقاصدها والزجر عن طرق الغواية كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ﴾ إذ لا شبهة في امتناع حمله على خلق الهدى فيهم.

[٥٠٩] والذي يبطله أي هذا التأويل أمور؛ الأول إجماع الأمة على اختلاف الناس فيهما أي في التوفيق والهداية فبعضهم موفقٌ مهدي وبعضهم ليس كذلك، والدعوة عامةٌ لجميع الأمة لا اختلاف فيها فلا يصح تأويلهما بها.

[٥١٠] الثاني الدعاء بهما نحو اللهم اهدنا الصراط المستقيم اللهم وفقنا لما تحب وترضى، والطلب إنما يكون لما ليس بحاصل والدعوة المذكورة حاصلة فلا يتصور طلبها، واختلاف الناس ليس في الدعوة نفسها بل في وجود الانتفاع بها وعدمه.

[٥١١] الثالث كونه مهدياً وموفقاً من صفات المدح يمدح بهما في المتعارف دون كونه مدعوّاً إذ لا يمدح به أصلاً فلا يصح حملهما على الدعوة.

[٥١٢] الثالث من تلك الأمور الأجل وهو في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه؛ فالمقتول عند أهل الحق ميتٌ بأجله الذي قدّره الله له وعلم أنه يموت فيه وموته بفعله تعالى ولا يتصور تغير هذا المقدّر بتقديم ولا تأخير؛ قال تعالى: ﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾، ﴿فَإِذَا جَاء أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُونَ﴾.

[٥١٣] والمعتزلة قالوا: بل يولد موته من فعل القاتل فهو من أفعاله لا من فعل الله تعالى، و قالوا: إنه لو لم يقتل لعاش إلى أمدٍ هو أجله الذي قدّره الله له فالقاتل عندهم غيّر بالتقديم الأجل الذي قدّره الله تعالى له، وادّعوا فيه أي في تولده من فعل القاتل وبقائه لولا القتل الضرورة كما ادّعوها في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها، واستشهدوا عليه بذم القاتل والحكم بكونه جانياً ولو كان المقتول ميتاً بأجله الذي قدّره الله له لمات وإن لم يقتله فهو أي القاتل لم يجلب حينئذٍ بفعله أمراً لا مباشرة ولا توليد فكان لا يستحق الذم عقلاً ولا شرعاً لكنه مذمومٌ فيهما قطعاً إذا كان القتل بغير حق.

[٥١٤] و استشهدوا أيضاً بأنه ربما قتل في الملحمة الواحدة ألوف ونحن نعلم بالضرورة أن موت الجمّ الغفير في الزمان القليل بلا قتل مما تحكم العادة بامتناعه ولذلك أي ولحكم العادة بالامتناع في الخلق الكثير دون غيره. ذهب جماعةٌ منهم إلى أن ما لا يخالف العادة كما في قتل واحد وما يقرب منه واقعٌ بالأجل منسوبٌ إلى القاتل، والفرق غير بيّن في العقل لأن الموت في كلتا الصورتين متولدٌ من فعل القاتل عندهم فلماذا كان أحدهما بأجله دون الآخر ولولا روم الهرب من الإلزام الشنيع وهو القدح في المعجزات لما قالوا به.

[٥١٥] وبيان ذلك أنه لما حكمت بالعادة بامتناع موت خلقٍ كثير دفعة امتنع أن ينسب موتهم بقتلهم في ساعة إلى الله تعالى وإلا كان فعلاً منه خارقاً للعادة لا لإظهار المعجزة وذلك قدحٌ فيها، وأما نسبة موت جماعة قليلة في لحظةٍ واحدة إليه تعالى فلا امتناع فيها فحكم العادة بالامتناع في الكثير دون القليل هو الذي حملهم على الفرق كيلا يلزمهم إبطال المعجزات إذا نسبوا الجميع إليه.

[٥١٦] والجواب أن دعوى الضرورة غير مسموعة والذم لا يستلزم كونه فاعلاً، وحكم العادة ممنوع لأن مثله يقع في الوباء.

[٥١٧] الرابع: الرزق وهو عندنا كل ما ساقه الله إلى العبد فأكله فهو رزقٌ له من الله حلالاً كان أو حراماً إذ لا يقبح من الله شيء؛ ليس ما ذكره تحديداً للرزق بل هو نفيٌ لما ادّعى من تخصيصه بالحلال وذلك لأن مذهب الأشاعرة هو أن الرزق كل ما انتفع به حيٌّ سواء كان بالتغذي أو بغيره مباحاً كان أو حراماً، وربما قال بعضهم: هو كل ما يتربّى به الحيوانات من الأغذية والأشربة لا غير. قال الآمدي: والتعويل على الأول. فإن قيل: كيف يتصور الإنفاق من الرزق بالمعنى الثاني الذي ذهب إليه بعضهم وقد قال تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾. أجيب: بأن إطلاق الرزق على المنفق مجازٌ عندهم لأنه بصدده.

[٥١٨] **وأما هم** أي المعتزلة **ففسروه بالحلال تارةً فأورد عليهم ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاَّ عَلَى اللهِ رِزْقُهَا﴾** فللبهائم رزق ولا يتصور في حقها حلٌّ ولا حرمة، **و** فسروه أخرى **بما لا يمنع من الانتفاع به فيلزمهم أن من أكل الحرام طول عمره فالله لم يرزقه وهو خلاف الإجماع** من الأمة قبل ظهور المعتزلة؛ **كل ذلك** يرد عليهم ويلزمهم **ناع عليهم فساد أصلهم في الحكم على الله يجوز ولا يجوز** وذلك الأصل هو قاعدة الحسن والقبح العقليين فإنها منشأ لأباطيل كثيرة متفرعة عليها وبطلان الفروع اللازمة شاهد صدقٍ على بطلان أصلها.

[٥١٩] **الخامس في الإسعار** وهو بالرخص والغلاء **المسعّر هو الله على أصلنا كما ورد في الحديث** حين وقع غلاءٌ في المدينة فاجتمع أهلها إليه ﷺ وقالوا: سعّر لنا يا رسول الله. فقال: «المسعّر هو الله» **وأما عندهم فمختلفٌ فيه فقال بعضهم: هو** أي السعر **فعلٌ مباشرٌ من العبد إذ ليس ذلك إلا مواضعة منهم على البيع والشراء بثمنٍ مخصوص،** وقال آخرون: **هو متولدٌ من فعل الله** تعالى **وهو تقليل الإجناس وتكثير الرغبات بأسباب هي فعله تعالى.**

المقصد الرابع أنه تعالى مريد لجميع الكائنات غير مريد لما لا يكون

[٥٢٠] فكل كائن مراد له وما ليس بكائن ليس بمراد له. **هذا مذهب أهل الحق** واتفقوا على جواز إسناد الكل إليه جملة فيقال: جميع الكائنات مرادةٌ لله تعالى **لكن** اختلفوا في التفصيل **منهم من لا يجوّز إسناد الكائنات إليه مفصلاً** فلا يقال: الكفر أو الفسق مرادٌ لله تعالى **لإيهامه الكفر** وهو أن الكفر أو الفسق مأمورٌ به لما ذهب إليه بعض العلماء من أن الأمر هو نفس الإرادة **وعند الإلباس يجب التوقف** عن الإطلاق **إلى التوقيف** والإعلام من الشارع **ولا توقيف ثمة** أي في الإسناد تفصيلاً، **وذلك** الذي ذكرناه من صحة الإطلاق إجمالاً لا تفصيلاً **كما يصح** بالإجماع والنص **أن يقال: ﴿اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيءٍ﴾، ولا يصح أن**

يقال: إنه خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير مع كونها مخلوقة له اتفاقاً، وكما يقال: له كل ما في السموات والأرض أي هو مالكها ولا يقال: له الزوجات والأولاد لإيهامه إضافة غير الملك إليه، ومنهم من جوّز أن يقال: الله مريدٌ للكفر والفسق والمعصية معاقباً عليها.

٥ [٥٢١] وقالت المعتزلة: هو مريدٌ لجميع أفعاله غير إرادته الحادثة عند من أثبتها، وأما أفعال العباد فهو مريدٌ للمأمور به منها كارهٌ للمعاصي والكفر. وتفصيله أن فعل العبد إن كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وإن كان حراماً فبعكسه، والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه، والمكروه عكسه، وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا تتعلق بها إرادة ولا كراهة.

١٠ [٥٢٢] لنا أما أنه مريدٌ للكائنات بأسرها فلأنه خالق الأشياء كلها لما مرّ من استناد جميع الحوادث إلى قدرت تعالى ابتداءً وخالق الشيء بلا إكراه مريدٌ له بالضرورة، وأيضاً قد ثبت أن جميع الكائنات مقدورةٌ لله تعالى فلا بد في اختصاص بعضها بالوقوع وبأوقاتها المخصوصة من مخصص وهو الإرادة.

١٥ [٥٢٣] وهذا معنى قوله: فالصفة المرجحة لأحد المقدورين هو الإرادة كما مرّ ولا بد منها أي من الصفة المرجحة في إيجاد بعض المقدورات دون بعض وفي تخصيص الموجودات بأوقاتها، وأما أنه غير مريد لما لا يكون فلأنه تعالى علم من الكافر مثلاً أنه لا يؤمن فكان الإيمان منه محالاً لامتناع أن ينقلب العلم جهلاً والله تعالى عالمٌ باستحالته، والعالم باستحالة الشيء لا يريده

٢٠ بالضرورة، وأيضاً لو أراده فإما أن يقع فيلزم الانقلاب أو لا فيلزم عجزه وقصوره عن تحقيق مراده ولأنه لا يتصور منه أي من العالم باستحالة الشيء صفة مرجحة لأحد طرفيه لأن أحدهما مستحيل والآخر واجب فلا معنى لترجيح الصفة.

[٥٢٤] وفيه بحث لأن عدم إيمان الكافر مرادٌ لله مع كونه واجباً وأيضاً هو منقوضٌ بما علم الله وجوده كإيمان المؤمن فإن أحد طرفيه واجب والآخر ممتنع فلا وجه لترجيح الصفة، **ويعضد هذا** الذي هو مذهبنا **إجماع السلف والخلف في جميع الأعصار والأمصار على إطلاق قولهم: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن** فإن هذا مرويٌّ عن النبي ﷺ وقد تلقته الأمة بالقبول فيصح أن يكون مؤيداً بل ربما يحتج به أيضاً؛ وإنما صرح بالإطلاق دفعاً لتوهم التقييد بأفعاله تعالى أو بما ليس من أفعال العباد الاختيارية كما تأوّله به المعتزلة ويدفع هذا التوهم أنهم كانوا يوردون كلامهم في معرض تعظيم الله وإعلاء شأنه. **والأول** وهو ما شاء الله كان **دليل الثاني** وهو أنه تعالى غير مريد لما لا يكون وذلك لأنه ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل ما لم يكن لم يشأ الله، **والثاني** أعني ما لم يشأ لم يكن **دليل الأول** لانعكاسه بذلك الطريق إلى قولنا: كل ما كان فقد شاء.

[٥٢٥] **احتجوا** أي المعتزلة على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي **بوجوه** عقلية؛ **الأول لو كان تعالى مريد الكفر الكافر وقد أمره بالإيمان فالآمر بخلاف ما يريده يعدّ** عند العقلاء **سفيهاً** فيلزم السفه في أحكام الله **تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.**

[٥٢٦] **قلنا: لا نسلم أن الآمر بخلاف ما يريده يعدّ سفيهاً وإنما يكون كذلك لو كان الغرض من الأمر منحصراً في إيقاع المأمور به توضحه وجوهٌ ثلاثة؛ الأول أن الممتحن لعبده هل يطيعه أم لا قد يأمره ولا يريد منه الفعل** أما الأول وهو أن الصادر منه أمر حقيقة فلأنه إذا أتى العبد بالفعل يقال: امتثل أمر سيده، **و** أما الثاني وهو أنه لا يريد الفعل منه فلأنه **يحصل مقصوده** وهو الامتحان **أطاع أو عصى** فلا سفه في الأمر بما لا يريده الآمر.

[٥٢٧] الثاني أنه إذا عاتب الملك ضارب عبده فاعتذر بعصيانه والملك يتوعده بالقتل إن لم يظهر عصيانه فإنه يأمره بفعل تمهيداً لعذره ويريد عصيانه فيه فإن أحداً لا يريد ما يفضي إلى قتله بل ما يخلصه عنه فقد أمر بخلاف ما يريده ولا سفه. فإن قيل: الموجود ههنا صورة الأمر لا حقيقته فإن العاقل لا يأمر بما يؤدي حصوله إلى هلاكه. أجيب بأنه قد يأمر به إذا علم أنه لا يحصل وكان في الأمر به فائدة بخلاف الإرادة فإنها لا تتعلق به أصلاً.

[٥٢٨] الثالث أن الملجأ إلى الأمر قد يأمر ولا يريد فعل المأمور به بل يريد خلافه ولا يعد سفيهاً.

[٥٢٩] الثاني من وجوه استدلالاتهم لو كان الكفر مراد الله لكان فعله والإتيان به موافقةً لمراد الله تعالى فيكون طاعةً مثاباً به وأنه باطلٌ ضرورةً من الدين.

[٥٣٠] قلنا: الطاعة موافقة الأمر، والأمر غير الإرادة وغير مستلزمٍ لها لانفكاكها عنه في الصور المذكورة. قال الآمدي: ويدل على أن موافقة الإرادة ليست طاعة أنه لو أراد شخص شيئاً من آخر فوقع المراد من الآخر على وفق إرادة المريد ولا شعور للفاعل بإرادته فإنه لا يعدّ منه طاعة له؛ كيف والإرادة كامنة والأمر ظاهر، ولهذا يقال في العرف: فلانٌ مطاع الأمر، ولا يقال: مطاع الإرادة.

[٥٣١] وقد ضايق بعض أصحابنا في العبارة فقال: الكفر مرادٌ بالكافر غير مراد من الكافر لأن القول الثاني ينبئ عن الرضاء بالكفر دون الأول وهو لفظي لا طائل تحته.

[٥٣٢] الثالث لو كان الكفر مراد الله تعالى لكان واقعاً بقضائه والرضاء بالقضاء واجبٌ إجماعاً فكان الرضاء بالكفر واجباً واللازم باطل لأن الرضاء بالكفر كفر اتفاقاً.

[٥٣٣] **قلنا: الواجب هو الرضاء بالقضاء لا بالمقضي، والكفر مقضيٌّ لا قضاء.** **والحاصل أن الإنكار** المتوجه نحو الكفر إنما هو **بالنظر إلى المحلية لا إلى الفاعلية** يعني أن للكفر نسبة إلى الله سبحانه باعتبار فاعليته له وإيجاده إياه ونسبة أخرى إلى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأولى، **والرضاء بالعكس** أي الرضاء به إنما هو باعتبار النسبة الأولى دون الثانية، **والفرق بينهما ظاهر** وذلك لأنه ليس يلزم من وجوب الرضاء بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضاء به باعتبار وقوعه صفة لشيءٍ آخر **إذ لو صح ذلك لوجب الرضاء بموت الأنبياء** وهو باطلٌ إجماعاً.

[٥٣٤] **الرابع لو أراد الله الكفر وخلاف مراد الله ممتنعٌ** عندكم **كان الأمر بالإيمان تكليفاً بما لا يطاق** لأن الإيمان ممتنع الصدور عنه حينئذٍ.

[٥٣٥] **قلنا: الذي يمتنع التكليف به** عندنا **ما لا يكون متعلقاً للقدرة** الكاسبة **عادةً** إما لاستحالته في نفسه كالجمع بين النقيضين، وإما لاستحالة صدوره عن الإنسان في مجاري العادات كالطيران في الجو **لا ما يكون مقدوراً** بالفعل **للمكلف به والإيمان في نفسه** أمر **مقدور** يصح أن تتعلق به القدرة الكاسبة عادةً **وإن لم يكن مقدوراً** بالفعل **للكافر لأن القدرة عندنا مع الفعل** لا قبله، وعدم المقدورية بهذا المعنى لا يمنع التكليف فإن المحدث مكلف بالصلاة إجماعاً **فهذه دلائل العقل** لهم.

[٥٣٦] **وربما احتجوا بآيات** تدل على أنه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي؛ **الأولى** ﴿**سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَو شَاء اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلاَ آبَاؤُنَا وَلاَ حَرَّمْنَا مِن شَيءٍ**﴾ حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا: أشركنا بإرادة الله ولو أراد عدم إشراكنا لما أشركنا ولما صدر عنا تحريم المحللات فقد أسندوا كفرهم وعصيانهم إلى إرادته تعالى كما تزعمون أنتم، ثم أنه تعالى ردّ عليهم مقالتهم وبيّن بطلانها وذمّهم عليها بقوله: ﴿**كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِم**﴾.

[٥٣٧] قلنا: قالوا ذلك الكلام سخريةً من النبي ودفعاً لدعوته وتعللاً لعدم إجابته وانقياده لا تفويضاً للكائنات إلى مشيئة الله تعالى فما صدر عنهم كلمة حقّ أريد بها باطل ولذلك ذمّهم الله بالتكذيب لأنهم قصدوا به تكذيب النبي في وجوب الطاعة والمتابعة دون الكذب لأن ذلك الكلام في نفسه صدقٌ وحق.

٥ وقال آخر: ﴿قُلْ فَللهِ الحُجَّةُ البَالِغَةُ فَلَو شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ فأشار إلى صدق مقالتهم وفساد غرضهم.

[٥٣٨] الثانية ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾ فإنها تدل على أن ما كان سيئة أي معصية فإنه مكروهٌ عند الله والمكروه لا يكون مراداً.

[٥٣٩] قلنا: أراد كون مكروهاً للعقلاء منكراً لهم في مجاري عاداتهم لمخالفته

١٠ المصلحة فليس قوله: ﴿عِنْدَ رَبِّكَ﴾ ظرفاً لقوله: ﴿مَكْرُوهاً﴾، أو أراد بقوله: ﴿مَكْرُوهاً﴾ كونه منهياً عن مجازاً وإنما يرتكب هذا التجوّز توفيقاً للأدلة أي جمعاً بين هذه الآية وبين ما ذكرناه من الدلائل.

[٥٤٠] الثالثة ﴿وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِلْعِبَادِ﴾ مع أن الظلم من العباد كائن بلا شبهة فبعض الكائنات ليس مراداً لله.

١٥ [٥٤١] قلنا: أي لا يريد ظلمه لعباده لا ظلم بعضهم على بعض فإنه كائنٌ ومراد بخلاف ظلمه عليهم فإنه ليس بمراد و لا كائناً بل تصرّفه تعالى فيما هو ملكه كيف كان ذلك التصرف لا يكون ظلماً بل عدلاً وحقّاً.

[٥٤٢] الرابعة ﴿وَاللهُ لاَ يُحِبُّ الفَسَادَ﴾ والفساد كائن والمحبة هي الإرادة فالفساد ليس بمراد.

٢٠ [٥٤٣] قلنا: بل المحبة إرادةٌ خاصة وهي ما لا يتبعها تبعة ومؤاخذة ونفي الخاص لا يستلزم نفي العام.

[٥٤٤] الخامسة ﴿وَلاَ يَرْضَى لِعِبَادِهِ الكُفْرَ﴾ والرضاء هو الإرادة.

[٥٤٥] قلنا: الرضاء ترك الاعتراض والله يريد الكفر للكافر ويعترض عليه ويؤاخذه به ويؤيده أن العبد لا يريد الآلام والأمراض وليس مأموراً بإرادتها وهو مأمورٌ بترك الاعتراض عليها فالرضاء أعني ترك الاعتراض يغاير الإرادة.

[٥٤٦] ثم هذه الآيات معارضةٌ بآياتٍ أخرى هي أدلّ على المقصود منها؛ الأولى ﴿وَلَو شَاء اللهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الهُدَى﴾، الثانية ﴿أَنْ لَو يَشَاءُ اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾، الثالثة ﴿فَلَو شَاء لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ والمعتزلة حملوا المشيئة في هذه الآيات ونظائرها على مشيئة القسر والإلجاء وليس بشيء لأنه خلاف الظاهر وتقييد للمطلق من غير دلالة عليه. الرابعة ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ﴾ وتطهير القلوب بالإيمان فلم يرد الله إيمانهم. الخامسة ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُم بِهَا فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ فموتهم على الكفر مراد الله. السادسة ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنِّ وَالإنسِ﴾ والمخلوق لها لا يراد إيمانه ولا طاعته بل كفره ومعصيته. السابعة ﴿إِنَّمَا قَولُنَا لِشَيءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ والاستدلال بهذه الآية بعيدٌ جداً إذ ليست عامةً للكائنات ولا دالّةً على إرادة المعاصي بل على أنه إذا أراد الله شيئاً كوّنه على أيسر وجه ويمكن أن يستدل بها على أن إيمان الكافر ليس بمراد لله تعالى إذ لو كان مراداً له لكان مكوّناً واقعاً لكنه مدفوعٌ بأن المعنى إذا أردنا تكوينه فيختص بأفعاله ولا يتناول المعاصي على رأيهم وذلك أي ما يدل على صحة مذهبنا وفساد مذهبهم في القرآن كثير.

خاتمة للمقصد الرابع في نفل رأي الفلاسفة في القضاء والقدر؛

[٥٤٧] قالوا: الموجود إما خيرٌ محض لا شرّ فيه أصلاً كالعقول والأفلاك، وإما الخير غالبٌ عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر فإن المرض مثلاً وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه فالموجود عندهم منحصرٌ في هذين القسمين، وأما ما يكون شرّاً محضاً أو كان الشرّ فيه غالباً

أو مساوياً فليس شيء منها موجوداً ولما كان لقائلٍ أن يقول: لماذا لم يجرّد هذا العالم عن الشرور أشار إلى جوابه بقوله:

[٥٤٨] **ثم لا يمكن تنزيه هذا العالم من الشرور بالكلية** لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها وقطع الشيء عمّا هو لازمٌ له محال وحينئذٍ **فكان الخير واقعاً بالقصد الأول** داخلاً في القضاء دخولاً أصلياً ذاتياً **و** كان **الشر واقعاً بالضرورة** وداخلاً في القضاء دخولاً بالتبع **والعرض، و** إنما **التزم فعله** أي فعل ما غلب خيره **لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شرٌّ كثير فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لئلاّ تنهدم به دور معدودة أو لا يتألم** به **سابحٌ في البرّ أو البحر** يرشدك إلى ذلك أنه إذا لدغ إصبع إنسان وعلم أنها إذا قطعت سلم باقي البدن وإلا سرى الفساد إليه فإنه يأمر بقطعها ويريده تبعاً لإرادة سلامته من الهلاك فسلامة البدن خيرٌ كثيرٌ يستلزم شرّاً قليلاً فلا بد للعاقل أن يختاره، وإن احترز عنه حتى هلك لم يعدّ عاقلاً فضلاً عن أن يعدّ حكيماً فاعلاً لما يفعله على ما ينبغي.

[٥٤٩] واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه فيما لا يزال، وقدره إيجاده إياها على قدرٍ مخصوص وتقديرٍ معيّن في ذواتها وأحوالها. وأما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتى يكون على أحسن النظام وأكمل الانتظام، وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لفيضان الموجودات من حيث جملتها على أحسن الوجوه وأكملها، والقدرة عبارةٌ عن خروجها إلى الوجود العيني بأسبابها على الوجه الذي تقرّر في القضاء. والمعتزلة ينكرون القضاء والقدر في الأفعال الاختيارية الصادرة عن العباد ويثبتون علمه تعالى بهذه الأفعال ولا يسندون وجودها إلى ذلك العلم بل إلى اختيار العباد وقدرتهم.

المقصد الخامس في الحسن والقبح

[٥٥٠] **القبيح** عندنا **ما نُهي عنه شرعاً** نهي تحريمٍ أو تنزيه **والحسن بخلافه** أي ما لم يُنهَ عنه شرعاً كالواجب والمندوب والمباح؛ فإن المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه فإنه حسنٌ أبداً بالاتفاق، وأما فعل البهائم فقد قيل: إنه لا يوصف بحسنٍ ولا قبح باتفاق الخصوم، وفعل الصبي مختلفٌ فيه **ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها وليس ذلك** أي حسن الأشياء وقبحها **عائداً إلى أمرٍ حقيقي** حاصلٍ **في العقل** قبل الشرع **يكشف عنه الشرع** كما تزعمه المعتزلة **بل الشرع هو المثبت له والمبيّن** فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، **ولو عكس** الشارع **القضية فحسّن ما قبّحه وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً وانقلب الأمر** فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً كما في النسخ من الحرمة إلى الوجوب ومن الوجوب إلى الحرمة.

[٥٥١] **وقالت المعتزلة: بل الحاكم بها** هو **العقل والفعل حسنٌ أو قبيحٌ في نفسه** إما لذاته وإما لصفةٍ لازمةٍ له، وإما لوجوهٍ واعتبارات على اختلاف مذاهبهم **والشرع كاشفٌ ومبيّنٌ** للحسن والقبح الثابتين له على أحد الأنحاء الثلاثة، **وليس له أن يعكس القضية** من عند نفسه. نعم إذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح بالقياس إلى الأزمان أو الأشخاص أو الأحوال كان له أن يكشف عما تغير الفعل إليه من حسنه أو قبحه في نفسه.

[٥٥٢] **ولا بد أولاً** أي قبل الشروع في الاحتجاج **من تحرير محل النزاع** ليتضح المتنازع فيه ويرد النفي والإثبات على شيءٍ واحد **فنقول** وبالله التوفيق: **الحسن والقبح يقال لمعانٍ ثلاثة؛**

[٥٥٣] **الأول صفة الكمال والنقص** فالحسن كون الصفة صفة كمال، والقبح كون الصفة صفة نقصان. **يقال: العلم حسن** أي لمن اتصف به كمال وارتفاع شأن، **والجهل قبيح** أي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال **ولا نزاع** في أن هذا المعنى أمرٌ ثابتٌ للصفات في أنفسها و **أن مدركه العقل** ولا تعلق له بالشرع.

٥ [٥٥٤] **الثاني؛ ملاءمة الغرض ومنافرته** فما وافق الغرض كان حسناً وما خالفه كان قبيحاً وما ليس كذلك لم يكن حسناً ولا قبيحاً، **وقد يعبر عنهما** أي عن الحسن والقبح بهذا المعنى **بالمصلحة والمفسدة** فيقال: الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئاً منهما **وذلك أيضاً عقلي** أي مدركه العقل كالمعنى الأول، **ويختلف بالاعتبار فإن قتل زيد مصلحةٌ**

١٠ **لأعدائه** وموافقٌ لغرضهم **ومفسدةٌ لأوليائه** ومخالفٌ لغرضهم فدلّ هذا الاختلاف على أنه أمرٌ إضافيٌّ لا صفة حقيقة وإلا لم يختلف، كما لا يتصور كون الجسم الواحد أسود وأبيض بالقياس إلى شخصين.

[٥٥٥] **الثالث؛ تعلق المدح والثواب** بالفعل عاجلاً وآجلاً **أو الذم والعقاب** كذلك فيما تعلق به المدح في العاجل، والثواب في الآجل يسمى حسناً وما

١٥ تعلق به الذم في العاجل، والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارجٌ عنهما؛ هذا في أفعال العباد وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب.

[٥٥٦] **وهذا** المعنى الثالث **هو محل النزاع فهو عندنا شرعي** وذلك لأن الأفعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي مدح فاعله

٢٠ وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه، وإنما صارت كذلك بواسطة أمر الشارع بها ونهيه عنها، **وعند المعتزلة عقلي** فإنهم **قالوا: للفعل** في نفسه مع قطع النظر عن الشرع **جهة محسنة** مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً **أو مقبحة** مقتضية لاستحقاق فاعله مدحاً وثواباً، **أو مقبحة** مقتضية لاستحقاق فاعله ذمّاً وعقاباً، **ثم أنها** أي تلك الجهة المحسنة أو المقبحة **قد تدرك بالضرورة** من غير تأمل

وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فإن كل عاقل يحكم بهما بلا توقف، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلاً وقد لا تدرك بالعقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن إذا ورد به الشرع علم أن ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يومٍ من رمضان حيث أوجبه الشارع، أو جهة مقبحة كصوم أول يومٍ من شوّال حيث حرّمه الشارع فإدراك الحسن والقبح في هذا القسم موقوفٌ على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه، وأما كشفه عنهما في القسمين الأولين فهو مؤيدٌ لحكم العقل بهما إما بضرورته أو بنظره.

[٥٥٧] ثم أنهم اختلفوا فذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعضٌ من بعدهم من المتقدّمين إلى إثبات صفةٍ حقيقية توجب ذلك مطلقاً أي في الحسن والقبح جميعاً فقالوا: ليس حسن الفعل أو قبحه لذاته كما ذهب إليه من تقدّمنا من أصحابنا بل لما فيه من صفةٍ موجبة لأحدهما، و ذهب أبو الحسين من متأخريهم إلى إثبات صفة من القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن إذ لا حاجة به إلى صفةٍ محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة، و ذهب الجبائي إلى نفيه أي نفي الوصف الحقيقي فيهما مطلقاً فقال: ليس حسن الأفعال وقبحها لصفاتٍ حقيقيةٍ فيها بل لوجوه اعتبارية وأوصاف إضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة اليتيم تأديباً وظلماً.

[٥٥٨] وأحسن ما نقل عنهم في العبارات الحدّية قول أبي الحسين: القبيح ما ليس للمتمكن منه ومن العلم بحاله أن يفعله اعتبر قيد التمكن احترازاً عن فعل العاجز والملجأ فإنه لا يوصف بقبحٍ ولا حسن وقيد العلم ليخرج عنه المحرّمات الصادرة عمّن لم تبلغه دعوة نبي أو عمّن هو قريب العهد بالإسلام، واكتفى بالتمكن من العلم ليدخل فيه الكفر ممّن في شاهق الجبل فإنه متمكنٌ من العلم بالله تعالى بالدلائل العقلية، وأراد بقوله: ليس له أن يفعله، أن الإقدام عليه لا يلائم عقل العقلاء.

[٥٥٩] **ويتبعه** أي يتبع هذا التعريف المذكور للقبيح تعريفان آخران له؛ أحدهما **أنه** فعلٌ **يستحق الذم فاعله** المتمكن منه ومن العلم بحاله وذلك لأنه لم يحكن له أن يفعله، **و** ثانيهما **أنه** فعلٌ هو **على صفةٍ تؤثر في استحقاق الذم** إذ لو لم يكن كذلك لكان للقادر العالم به أن يفعله **والذم قولٌ أو فعلٌ أو ترك قول** ٥ **أو فعلٌ ينبئ عن اتضاع حال الغير** وانحطاط شأنه.

[٥٦٠] وإذا تصورت هذا التحرير نقول: **لنا** على أن الحسن والقبح ليسا عقليين **وجهان؛ الأول أن العبد مجبورٌ في أفعاله وإذا كان كذلك لم يحكم العقل فيها بحسنٍ ولا قبح** لأن ما ليس فعلاً اختيارياً لا يتصف بهذه الصفات **اتفاقاً** منّا ومن الخصوم.

١٠ [٥٦١] **بيانه** أي بيان كونه مجبوراً **أن العبد إن لم يتمكن من الترك فذاك هو الجبر** لأن الفعل حينئذٍ واجب والترك ممتنع، **وإن تمكن** من الترك **ولم يتوقف** وجود الفعل منه **على مرجح بل صدر عنه تارةً ولم يصدر عنه أخرى من غير سبب** يرجح وجوده على عدمه **كان ذلك** الفعل حينئذٍ **اتفاقياً** صادراً بلا سببٍ يقتضيه فلا يكون اختيارياً لأن الفعل الاختياري لا بد له من إرادةٍ جازمة ١٥ ترجحه، **وإن توقف** وجود الفعل منه **على مرجح لم يكن ذلك** المرجح **من العبد وإلا** نقلنا الكلام إلى صدور ذلك المرجح عنه **و تسلسل** وهو محال **ووجب الفعل عنده** أي عند المرجح الذي يتوقف عليه **وإلا جاز معه الفعل والترك فاحتاج** حينئذٍ **إلى مرجحٍ آخر** إذ لو لم يحتج إليه وصدر عنه تارةً ولم يصدر عنه أخرى كان اتفاقياً كما مرّ، وإذا احتاج إلى مرجح آخر نقلنا الكلام إليه ٢٠ **وتسلسل فيكون** الفعل على تقدير وجوبه مع ذلك المرجح **اضطرارياً وعلى التقادير** أعني امتناع الترك، وكون الفعل اتفاقياً أو اضطرارياً **فلا اختيار للعبد** في أفعاله **فيكون مجبوراً** فيها فلا يتصف شيء منها بالحسن والقبح العقليين بالإجماع المركّب؛ أما عندنا فلأنه لا مدخل للعقل فيهما وأما عندهم فلأنهما من صفات الأفعال الاختيارية.

[٥٦٢] **فإن قيل: هذا** أي استدلالكم على كون العبد مجبوراً **نصب للدليل في مقابلة الضرورة** إذ كل واحد من العقلاء يعلم أن له اختياراً في أفعاله ويفرق بين الاختياري والاضطراري منها **فلا يسمع** لأنه سفسطة باطلة ومكابرة ظاهرة، **وأيضاً فإنه** أي دليلكم **ينفي قدرة الله تعالى لاطراد الدليل في أفعاله والمقدمات المقدمات والتقرير التقرير** فيقال: إن لم يتمكن من الترك فذاك وإن تمكن منه ولم يتوقف الفعل على مرجح إلى آخر ما مرّ فقد انتقض الدليل المذكور بأفعاله تعالى، **وأيضاً فإنه** أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين **ينفي** أيضاً **الحسن والقبح الشرعيين** المتفرعين على ثبوت التكليف، وإذا كان العبد مجبوراً لم يثبت عليه تكليف **لأنه تكليف ما لا يطاق** ونحن لا نجوّزه **وأنتم وإن جوّزتموه فلا تقولون بوقوعه ولا بكون كل التكاليف كذلك** أي تكليفاً بما لا يطاق كما لزم من دليلكم. والحاصل أن كون العبد مجبوراً ينافي كونه مكلفاً فلا يوصف بحسنٍ ولا قبحٍ شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا، والأظهر أن يقال: إنه ينفي الشرعيين أيضاً لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسنٍ ولا قبح ويستلزم أيضاً كون التكاليف بأسرها تكليفاً بما لا يطاق ولا قائل به، **وأيضاً فالمرجح** الذي يتوقف عليه فعل العبد **داعٍ له يقتضي اختياره** الموجب **للفعل وذلك لا ينفي الاختيار** بل يثبته، وهذا السؤال هو الحل وما قبله إما نقض أو في حكمه.

[٥٦٣] **قلنا: أما الأول فإن الضروري وجود القدرة** والاختيار **لا وقوع الفعل بقدرته** واختياره واستدلالنا إنما هو على نفي الثاني دون الأول فلا يكون مصادماً للضرورة.

[٥٦٤] **وأما الثاني** وهو النقض بأفعال البارئ **فالمقدمة القائلة بأن الفعل الواقع لا لمرجح اتفاقي** لا اختياري **إنما هي مقدمةٌ إلزامية بالنسبة إلى المعتزلة** القائلين بأن

قدرة العبد لا تؤثر في فعل إلا إذا انضم إليها مرجح يسمونه الداعي **ونحن لا نقول بها فإن الترجيح بمجرد الاختيار** المتعلق بأحد طرفي الفعل لا لداع **عندنا جائز، ولا يخرج ذلك الفعل عن كونه اختيارياً كما تقدم في مسألة الهارب من السبع والعطشان الواجد للقدحين المتساويين** وإذا لم نقل بهذه المقدمة لم يرد علينا النقض بفعل الله تعالى.

[٥٦٥] **وأيضاً** على تقدير صحة هذه المقدمة عندنا ليس هذا الدليل بعينه جارياً في فعله تعالى لأنّا نختار أنه متمكنٌ من الترك، وإن فعله يتوقف على مرجح لكن ذلك المرجح قديم فلا يحتاج إلى مرجحٍ آخر حتى يلزم التسلسل في المرجحات كما في فعل العبد إذا كان مرجحه صادراً عنه إذ لا بد أن يكون ذلك الصادر عنه حادثاً محتاجاً إلى آخر فالمقدمة القائلة بأن مرجح الفعل إذا كان صادراً عن فاعله لزم التسلسل غير صادقة في حقه تعالى بل في حق العبد، وإلى ما قرّرناه أشار بقوله: **فمرجح فاعليته تعالى قديم** هو إرادته وقدرته المستندتان إلى ذاته إيجاباً والمتعلقتان بالفعل في وقتٍ مخصوص.

[٥٦٦] فإن قلت: مع ذلك المرجح القديم إن وجب الفعل انتفى الاختيار وإلا جاز أن يصدر معه الفعل تارةً ولا يصدر أخرى فيكون اتفاقياً كما مرّ في العبد. قلت: لنا أن نختار الوجوب ولا محذور لأن المرجح الموجب إرادته المستندة إلى ذاته بخلاف إرادة العبد فإنها مستندة إلى غيره فإذا كانت موجبة لزم الجبر فيه قطعاً، وقد مرّ هذا مرة مع الإشارة إلى ما فيه من شائبة الإيجاب، **ولا يحتاج** ذلك المرجح القديم **إلى مرجحٍ** آخر حتى يتسلسل **إذا المحوج إلى المؤثر عندنا الحدوث دون الإمكان** بخلاف مرجح فاعلية العبد فإنه حادثٌ محتاجٌ إلى مؤثر فإن كان مؤثره العبد تسلسل، وإن كان غيره كان هو مجبوراً في فعله.

[٥٦٧] **وأما الثالث** وهو النقض بالحسن والقبح الشرعيين **فلا يجب عندنا في الواخب الشرعي تأثير قدرة الفاعل فيه بل يجب أن يكون الفعل مما هو مقدور عادةً** أي يكون مما يقارنه القدرة والاختيار في الجملة، ولا يكفي ذلك في الواجب العقلي عندكم إذ لا بد فيه من تأثير القدرة فلا يتجه علينا النقض بالشرعي.

[٥٦٨] **وأما الرابع** وهو الحل **فمقصودنا** من دليلنا على كون العبد مجبوراً ومضطراً **أن العبد غير مستقل بإيجاد فعله من غير داعٍ** واختيارٍ يترتب على ذلك الداعي ويوجب الفعل **يحصل** أي ذلك الداعي مع ما يترتب عليه **له بخلق الله تعالى إياه، وقد بيّناه** أي عدم استقلاله بهذا المعنى **وذلك كافٍ في عدم الحكم** بالحسن والقبح **عقلاً إذ لا فرق بين أن يوجد الله الفعل** في العبد **كما قاله الشيخ وبين أن يوجد ما يجب الفعل عنده كما قاله بعض أصحابه** كإمام الحرمين، **وفي كونه مانعاً من حكم العقل** بالحسن والقبح **عند الخصم** فإذا كان داعيه إلى الاختيار الموجب للفعل من فعل الله فقد تمّ مطلوبنا.

[٥٦٩] **الثاني** من الوجهين وإنما ينتهض حجةً على غير الجبائي **لو كان قبح الكذب ذاتياً** أي لذاته أو لصفةٍ لازمةٍ لذاته **لما تخلف** القبح **عنه لأن ما بالذات** وكذا ما هو بواسطة لازم الذات **لا يزول** عن الذات وهو ظاهر، **واللازم باطل فإنه** أي الكذب **قد يحسن إذا كان فيه عصمة دم نبي** من ظالم **بل يجب** الكذب حينئذٍ لأنه دفعٌ للظالم عن المظلوم **ويذم تاركه قطعاً** فقد اتصف الكذب بغاية الحسن **وكذا** يحسن بل يجب **إذا كان فيه إنجاء متوعد بالقتل** ظلماً.

[٥٧٠] لا يقال: الحسن والواجب هو العصمة والإنجاء وقد يحصلان بدون الكذب إذ يمكن أن يأتي بصورة الخبر بلا قصد إلى الأخبار أو يقصد بكلامه معنىً آخر بطريق التعريض والتورية فلا يكون كاذباً في نفس الأمر، ومن ثمة قيل: إن في المعاريض لمندوحة عن الكذب، وإذا لم يتعين الكذب للدفع كان الإتيان به قبيحاً لا حسناً.

[٥٧١] لأنّا نقول: قد يضيق السائل عليه في السؤال بحيث لا يمكنه عدم القصد والتعريض، ولو جوّز حمل كلامه في مثل هذا المقام على عدم القصد بالكلية أو على قصد أي معنى كأن لم يحصل الجزم بالقصد في شيءٍ من الأخبار ولا يكون شيءٌ منها كذباً إذ لا كلام إلا ويمكن أن يقدّر فيه من الحذف والزيادة ما يصير معه صادقاً، وإذا حسن الكذب ههنا قبح الصدق لأنه إعانةٌ للظالم على ظلمه فلا يكون حسن الصدق أيضاً ذاتياً وكذا الحال في سائر الأفعال.

[٥٧٢] **وللأصحاب** في إبطال التحسين والتقبيح العقليين **مسالك ضعيفة نذكرها ونشير إلى وجه ضعفها؛**

[٥٧٣] **أحدها من قال: لأكذبن غداً، فإذا جاء الغد فكذبه إما حسن فليس الكذب قبيحاً لذاته وإما قبيح فتركه حسن مع أنه** أي تركه **يستلزم كذبه فيما قاله أمس ومستلزمٌ القبيح قبيح** فيلزم أن يكون هذا الترك حسناً وقبيحاً معاً وهو باطل فتعين الأول وهو أن لا يكون قبح الكذب ذاتياً لانقلابه حسناً وهو المطلوب.

[٥٧٤] **قلنا: لا نسلم أن مستلزم القبيح قبيح لأن الحسن لذاته قد يستلزم القبيح فتتعدّد جهة الحسن والقبح فيه وأنه غير ممتنع** فيكون مثلاً الكلام الواحد من حيث تعلقه بالمخبر عنه على ما هو به حسناً ومن حيث استلزامه للقبيح الذي هو الكذب فيما قاله أمس قبيحاً. ومثل ذلك جائزٌ عند الجبائية القائلين بالوجوه والاعتبارات فلا ينتهض هذا المسلك حجةً عليهم، كما أن الوجه الثاني كذلك إذ يتجه هناك أن يقال: لم يتخلف القبح عن الذكب بل هو قبيحٌ باعتبار تعلقه بالمخبر عنه لا على ما هو به، وحسن باعتبار استلزامه للعصمة والإنجاء، وقد نبّهناك على ذلك **ونلتزم قبحه** أي قبح كلامه في الغد **مطلقاً لأنه قبيحٌ إما لذاته** إن كان كاذباً **وإما لاستلزامه القبيح** إن كان صادقاً، **ونقول: الحسن** كالكلام الصادق فيما نحن فيه **إنما يحسن إذا لم يستلزم القبيح** وأنت خبيرٌ بأن

انقلاب الحسن إلى القبيح إنما يتأتّى على القول بالوجوه الاعتبارية فضعف هذا المسلك إنما يظهر إذا جعل دليلاً على بطلان مذاهب المعتزلة كلها.

[٥٧٥] **الثاني** من المسالك الضعيفة **من قال: زيدٌ في الدار، ولم يكن** زيد فيها **فقبح هذا القول إما لذاته** وحده **أو مع عدم كون زيد في الدار** إذ لا قائل بقسمٍ ثالث، **والقسمان باطلان؛ فالأول لاستلزامه قبحه وإن كان زيد في الدار، والثاني لأنه يستلزم كون العدم جزء علة الوجود.**

[٥٧٦] **قلنا: قد يكون قبحه مشروطاً بعد كون زيد في الدار والشرط لا يمتنع أن يكون عدمياً.**

[٥٧٧] **الثالث قبحه** أي قبح الكلام الكاذب **لكونه كذباً إن قام بكل حرفٍ** منه **فكل حرفٍ كذب** إذ المفروض أنه متصفٌ بالقبح المعلل بالكذب **فهو خبر** لأن الكذب من صفات الخبر **وبطلانه ظاهر، وإن قام بالمجموع فلا وجود لها لترتبها** أي ترتب الحروف **وتقضي المتقدم** منها **عند حصول المتأخر** وإذا لم يكن للمجموع وجود فكيف يتصور اتصافه بالقبح الذي هو صفة ثبوتية.

[٥٧٨] فالمصنف ردّد في نفس القبح هل هو قائمٌ بكل حرف أو بمجموعها. وأما الآمدي فإنه قال: لو كان الخبر الكاذب قبيحاً عقلاً فالمقتضي لقبحه إما أن يكون صفة لمجموع حروفه أو لآحادها، والأول باطل لأن ما لا وجود له لا يتصف بصفةٍ مقتضيةٍ لأمرٍ ثبوتي لأن المقتضى له لا بد أن يكون ثبوتياً فلا يكون صفةً للعدم، والثاني باطل أيضاً لأن مقتضى القبح في الخبر الكاذب إنما هو الكذب ولا يمكن قيامه بكل حرف وإلا كان كل حرف خبر أو هو محال.

[٥٧٩] **قلنا: هو** أي القبح **من صفاته النفسية** لا من صفاته المعنوية **فلا يستدعي صفة** يكون هو معللاً بها **كما هو مذهب بعضهم** القائلين بأن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفاتٍ حقيقيةٍ قائمةٍ بها.

[٥٨٠] وهذا الجواب إنما يتجه على تقرير الآمدي، وأما على تقرير الكتاب فينبغي أن يقال: ليس يلزم من كون القبح ذاتياً أي مستنداً إلى ذات الشيء أن يكون موجوداً خارجياً حتى يمتنع وقوعه صفة لأمرٍ عدمي لجواز أن يقتضي ذات الشيء اتصافه بصفةٍ اعتباريةٍ يستحيل ٥ انفكاكها عنه.

[٥٨١] **أو يقوم** القبح **بكل حرفٍ بشرط انضمام الآخر إليه فقبحه لكونه جزء خبرٍ كاذب أو** يقوم القبح **بالمجموع لكونه كاذباً فما هو جوابكم فيه فهو جوابنا** في قيام القبح به.

[٥٨٢] **الرابع كونه** أي كون الفعل **قبيحاً ليس نفس ذاته** ولا جزءاً منها ١٠ **لتعلقها دونه بل زائد** عليها **وأنه موجود لأنه نقيض اللاقبيح القائم بالمعدوم فيلزم** حينئذٍ **قيام المعنى** الذي هو القبح **بالمعنى** الذي هو الفعل.

[٥٨٣] **قلنا: قد سبق الكلام على مقدماته** فإن نقيض العدمي لا يجب أن يكون موجوداً وارتفاع النقيضين إنما يستحيل في الصدق دون الوجود، وأيضاً لا نسلم امتناع قيام العرض بالعرض إذ لم يقم عليه دليل كما عرفت ١٥ **مع انتقاضه بالإمكان والحدوث** فإن هذا الدليل الذي أوردتموه على كون القبح أمراً موجوداً جارٍ فيهما مع كونهما اعتباريين.

[٥٨٤] **الخامس؛ علة القبح حاصلةً قبل الفعل ولذلك ليس له أن يفعله** فلولا أن ما يقتضي قبحه حاصل قبل وجوده لم يكن كذلك **ويلزم** حينئذٍ **قيام الصفة الحقيقية بالمعدوم** لأن مقتضى القبح صفة وجودية، وقد ٢٠ يقال: لو كان القبح ذاتياً لزم تقدم المعلول على علته لأن قبح الفعل حاصلٌ قبله لما عرفت، وعلته إما ذات الفعل أو صفته وليس شيء منها حاصلاً قبلنا.

[٥٨٥] **قلنا**: لا نسلم أن القبح أو علته حاصلٌ قبل الفعل بل **يحكم العقل باتصافه بالقبح** وبما يقتضيه **إذا حصل، وهذا** الحكم **هو المانع من فعله** والإقدام عليه لا اتصافه بالقبح أو بما يقتضيه؛ على أن القدماء منهم زعموا أن الذوات ثابتة متقررة في الأزل فيصح عندهم اتصافها بالصفات الثبوتية.

٥ [٥٨٦] **ثم للمعتزلة في المسألة طريقان حقيقيان وطريقان إلزاميان؛ أما الحقيقيان فأحدهما أن الناس طرّاً يجزمون بقبح الظلم والكذب الضار والتثليث وقتل الأنبياء بغير حق** وكذا يجزمون بحسن العدل والصدق النافع والإيمان وعصمة الأنبياء من أنواع الإيذاء، **وليس ذلك** الجزم منهم بالقبح أو الحسن **بالشرع إذ يقول به غير المتشرّع، ومن لا يتدين بدينٍ أصلاً** كالبراهمة **ولا العرف إذ**

١٠ **العرف يختلف بالأمم** على حسب اختلافهم، **وهذا** الذي ذكرناه **لا يختلف** بل الأمم قاطبة مطبقون عليه.

[٥٨٧] **والجواب أن ذلك** أي جزم العقلاء كلهم بالحسن والقبح في الأمور المذكورة **بمعنى الملاءمة والمنافرة أو صفة الكمال والنقص مسلم** إذ لا نزاع لنا في أنهما بهذين المعنيين عقليان **وبالمعنى المتنازع فيه ممنوع** على أنه قد يقال: جاز أن

١٥ يكون هناك عرفٌ عام هو مبدأ لذلك الجزم المشترك.

[٥٨٨] **وثانيهما أن من عنّ له تحصيل غرضٍ من الأغراض واستوى فيه الصدق والكذب فإنه يؤثر الصدق قطعاً** بلا تردد وتوقف فلولا أن حسنه مركوزٌ في عقله لما اختاره كذلك **وكذا من رأى شخصاً قد أشرف على الهلاك وهو قادرٌ على إنقاذه مال إلى إنقاذه قطعاً** واستغرق في ذلك طوقه **وإن لم يرجُ منه ثواباً ولا شكوراً كما**

٢٠ **إن كان المنقذ طفلاً أو مجنوناً، وليس ثمة من يراه ولا يتصور فيه غرضاً من جذب نفعٍ أو دفع ضرّ** بل ربما يتضرر فيه بتعبٍ شاق فلم يبقَ هناك حامل سوى كون الإنقاذ حسناً في نفسه.

[٥٨٩] الجواب إما حديث اختيار الصدق فلأنه قد تقرر في النفوس كونه ملائماً لمصلحة العالم، و كون الكذب منافراً لها ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فاختياره الصدق لملاءمة تلك المصلحة لا لكونه حسناً في نفسه، وأما حديث الإنقاذ فذلك لرقّة الجنسية وذلك مجبولٌ في الطبيعة وسببه أنه يتصور مثله في حق نفسه أي ٥ يتصور إشرافه على الهلاك فيستحسن فعل المنقذ له إذا قدره فيجرّه ذلك إلى استحسانه من نفسه في حق الغير.

[٥٩٠] وأما الطريقان الإلزاميان فأحدهما لو حسن من الله كل شيء كما اقتضاه مذهبكم من أن القبح إنما هو لأجل النهي الذي لا يتصور في أفعاله تعالى لحسن أي لم يمتنع منه الكذب وفي ذلك إبطالٌ للشرائع وبعثة الرسل ١٠ بالكلية لأنه قد يكون في تصديقه للنبي بالمعجزة كاذباً فلا يمكن حينئذٍ تمييز النبي عن المتنبي فلا تثبت الأحكام الشرعية وتنتفي فائدة البعثة وأنه باطلٌ إجماعاً ولحسن منه أيضاً خلق المعجزة على يد الكاذب وعاد المحذور الذي هو سدّ باب النبوة.

[٥٩١] الجواب أن مدرك امتناع الكذب منه تعالى عندنا ليس هو قبحه العقلي ١٥ حتى يلزم انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذ يجوز أن يكون له مدركٌ آخر وقد تقدّم هذا في مباحث كونه تعالى متكلماً ودلالة المعجزة على صدق المدّعى عادية فلا تتوقف على امتناع الكذب كما في سائر العلوم العادية التي ليست نقائضها ممتنعة فنحن نجزم بصدق من ظهرت المعجزة على يده مع أن كذبه ممكنٌ في نفسه فلا يلزم التباس وسيأتي.

٢٠ [٥٩٢] وثانيهما الإجماع على تعليل الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد ولو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع كما زعمتم لامتنع تعليل الأحكام بها، وفي منعه سدّ باب القياس وتعطل أكثر الوقائع من الأحكام وأنتم لا تقولون به.

[٥٩٣] قلنا: اهتداء العقل إلى المصالح والمفاسد ليس من المقصود في شيء كما مرّ من أن المصلحة والمفسدة راجعةٌ إلى ملاءمة الغرض ومنافرته ولا نزاع في أنه عقلي. نعم رعايته تعالى في أحكامه مصالح العباد ودفع مفاسدهم تفضل منه عندنا وواجب عليه عندكم بناءً على أصلنا ٥ وأصلكم.

[٥٩٤] وقد يحتج بلزوم إفحام الأنبياء وعجزهم عن إثبات نبوّتهم على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين مرّ في باب النظر من الموقف الأول.

[٥٩٥] تفريع؛ إذا ثبت أن الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل ثبت أن لا حكم من الأحكام الخمسة وما ينتمي إليها للأفعال قبل الشرع، وأما المعتزلة ١٠ فقالوا: ما يدرك من جهة حسنه أو قبحه بالعقل من الأفعال التي ليست اضطرارية ينقسم إلى الأقسام الخمسة لأنه إن اشتمل تركه على مفسدة فواجب أو فعله فحرام وإلا فإن اشتمل فعله على مصلحة فمندوبٌ أو تركه فمكروه وإلا أي وإن لم يشتمل شيءٌ من طرفيه على مفسدة ولا مصلحة فمباح؛ وأما ما لا يدرك جهته بالعقل لا في حسنه ولا في قبحه فلا يحكم فيه قبل الشرع بحكمٍ خاصٍّ تفصيلي في فعل فعل ١٥ إذ لم يعرف فيه جهةٍ تقتضيه، وأما على سبيل الإجمال في جميع تلك الأفعال فقيل بالحظر والإباحة والتوقف.

[٥٩٦] دليل الحظر أنه تصرفٌ في ملك الغير بلا إذنه لأن الكلام فيما قبل الشرع فيحرم كما في الشاهد.

[٥٩٧] الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضاً حرمة التصرف في ٢٠ ملك الشاهد مستفادٌ من الشرع.

[٥٩٨] دليل الإباحة وجهان؛ أحدهما أنه تصرفٌ لا يضر المالك فيباح كالاستظلال بجدار الغير والاقتباس من ناره والنظر في مرآته.

[٥٩٩] الجواب أن الأصل ثبت بالشرع وحكم العقل فيه أي في الأصل بالمعنى المتنازع فيه ممنوع بل إنما يحكم فيه بمعنى الملاءمة وموافقة الغرض والمصلحة.

[٦٠٠] ثانيهما أنه تعالى خلق العبد وخلق الشهوة فيه وخلق المنتفع به من الثمار المطعومة وغيرها فالحكمة تقتضي إباحته أي إباحة الانتفاع وإلا كان خلقه عبثاً؛ وكيف يدرك تحريمه بالعقل وما هو إلا كمن يغترف غرفةً من بحر لا ينزف ليدفع به عطشه المهلك؛ أترى العقل يحكم بمنع أكرم الأكرمين منه وتكليفه التعرض للهلاك كلا.

[٦٠١] الجواب ربما خلقه ليصبر عنه ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعةٌ جليلة، أو خلقه لغرضٍ آخر لا نعلمه.

[٦٠٢] وأما التوقف فيفسر تارةً بعدم الحكم ومرجعه الإباحة إذ ما لا منع منه فمباح إلا أن يشترط في الإباحة الإذن فيرجع إلى كونه حكماً شرعياً لا عقلياً وكلامنا فيه، وإنما يتجه هذا إذا اشترط إذن الشارع لا إذن العقل، وربما يقال: هذا التفسير جزمٌ بعدم الحكم لا توقف إلا أن يراد توقف العقل عن الحكم، و يفسر تارةً بعدم العلم أي هناك حظر أو إباحة لكنّا لا نعلمه. وهذا أمثل من التفسير الأول المشتمل على نوع تكلف في معنى التوقف كما عرفت لكن عدم العلم لا لتعارض الأدلة إذ قد تبين بطلانها بل لعدم الدليل على أحد هذين الحكمين بعينه.

المقصد السادس

[٦٠٣] اعلم أن الأمة قد أجمعت إجماعاً مركّباً على أن الله لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعلٌ قبيح ولا ترك واجب، وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وهذا الخلاف في مبنى الحكم المتلق عليه فرع المسألة المتقدمة

أعني قاعدة التحسين والتقبيح **إذا لا حاكم بقبح القبيح منه ووخوب الواخب عليه إلا العقل** فمن جعله حاكماً بالحسن والقبح قال بقبح بعض الأفعال منه ووجوب بعضها عليه، **و** نحن **قد أبطلنا حكمه وبيّنا** فيما تقدم **أنه تعالى الحاكم فيحكم ما يريد** ويفعل ما يشاء لا وجوب عنه ولا استقباح منه، **و** أما **المعتزلة** فإنهم **أوخبوا عليه** تعالى بناءً **على أصلهم أموراً** فنذكرها هنا ونبطلها بوجوه مخصوصة وإن كان إبطال أصلها كافياً في إبطالها؛

[٦٠٤] **الأول اللطف؛** وفسروه **بأنه** الفعل **الذي يقرّب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية** ولا ينتهي إلى حدّ الإلجاء **كبعثة الأنبياء فإنّا نعلم** بالضرورة **أن الناس معها أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية .**

[٦٠٥] **فيقال لهم: هذا** الدليل الذي تمسكتم به في وجوب اللطف **ينتقض بأمور لا تحصى فإنّا نعلم أنه لو كان في كل عصرٍ نبي وفي كل بلدٍ معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر وكان حكام الأطراف مجتهدين متّقين لكان لطفاً وأنتم لا توجبونه** على الله تعالى **بل نجزم بعدمه** فلا يكون واجباً عليه.

[٦٠٦] **الثاني** من الأمور التي أوجبوها **الثواب على الطاعة لأنه مستحقٌّ للعبد** على الله بالطاعة فالإخلال به قبيح وهو ممتنعٌ عليه تعالى وإذا كان تركه ممتنعاً كان الإتيان به واجباً **ولأن التكليف إما لا لغرض وهو عبث وأنه لجدّ قبيح** خصوصاً بالنسبة إلى الحكيم تعالى، **وأما الغرض إما عائدٌ إلى الله تعالى وهو منزّهٌ عنه أو إلى العبد إما في الدنيا وأنه مشقة بلا حظ، وإما في الآخرة وهو إما إضراره وهو باطلٌ إجماعاً** وقبيحٌ من الجواد الكريم **وإما نفعه وهو المطلوب** لأن إيصال ذلك النفع واجب لئلاّ يلزم نقض الغرض.

[٦٠٧] **فيقال لهم: الطاعة** التي كلف بها **لا تكافئ النعم السابقة لكثرتها وعظمها وحقارة أفعال العبد وقلتها بالنسبة إليها وما ذلك إلا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنملته فكيف يحكم العقل بإيجابه الثواب عليه**

واستحقاقه إياه، **وأما التكليف فنختار أنه لا لغرض** ولا استحالة فيه كما سيجيء عن قريب، **أو** هو **لضرّ قوم** كالكافرين **ونفع آخرين** كالمؤمنين **كما هو الواقع؛ أوليس ذلك على سبيل الوجوب** بل هو تفضلٌ على الأبرار وعدلٌ بالنسبة إلى الفجّار.

٥ [٦٠٨] **الثالث** من تلك الأمور **العقاب على المعصية زجراً فإن في تركه التسوية بين المطيع والعاصي** وهو قبيحٌ كما في الشاهج إذا كان له عبدان مطيع وعاصٍ، **وفيه** أي في تركه أيضاً **إذنٌ للعصاه في المعصية وإغراء لهم بها** وذلك لأنه تعالى ركّب فيهم شهوة القبائح فلو لم يجزم المكلف بأنه يستحق على ارتكاب القبيح عقاباً لا يجوز الإخلال به بل جوّز ترك العقاب لكان ذلك إذناً من الله ١٠ سبحانه للعصاة في ارتكاب الشهوات بل إغراءً بها وهو قبيحٌ يستحيل صدوره من الله تعالى.

[٦٠٩] **فيقال لهم: العقاب حقه والإسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل** وترك العقاب لا يستلزم التسوية فإن المطيع مثابٌ دون العاصي، **وحديث الإذن والإغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوحٍ ضعيف جداً** يعني أنه ١٥ ليس يلزم من جواز ترك العقاب على المعصية إذن وإغراء وإنما يلزم ذلك إذا لم يكن ظن العقاب راجحاً على تركه إذ مع رجحانه لا يلزم من مجرد تجويز تركه تجويزاً مرجوحاً الإذن والإغراء، كما أن جواز تركه بل وجوبه على تقدير إنابته التي يمكن صدورها عنه لا يستلزمها.

[٦١٠] **الرابع** من الأمور الواجبة عندهم **الأصلح للعبد في الدنيا.**

٢٠ [٦١١] **فيقال** لهم: **الأصلح للكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة أن لا يخلق** مع أنه مخلوق فلم يراعَ في حقه ما كان أصلح له فلا يكون الأصلح واجباً عليه تعالى.

[٦١٢] حكاية شريفة تنحى بالقلع على هذه القاعدة القائلة بوجوب الأصلح على الله سبحانه قال الأشعري لأستاذه أبي علي الجبائي: ما تقول في ثلاثة أخوة عاش أحدهم في الطاعة وأحدهم في المعصية ومات أحدهم صغيراً. فقال: يثاب الأول بالجنة ويعاقب الثاني بالنار والثالث لا يثاب ولا يعاقب. قال الأشعري: فإن قال: الثالث يا رب لو عمرتني فأصلح فأدخل الجنة كما دخلها أخي المؤمن. قال الجبائي: يقول الرب: كنت أعلم أنك لو عمرت لفسقت وأفسدت فدخلت النار. قال: فيقول الثاني: يا رب لم لم تمتني صغيراً لئلاّ أذنب فلا أدخل النار كما أمتّ أخي. فبهت الجبائي فترك الأشعري مذهبه إلى المذهب الحق الذي كان عليه السلف الصالح وكان هذا أول ما خالف فيه الأشعري المعتزلة ثم اشتغل بهدم قواعدهم وتشييد مباني الحق بعون الله وحسن توفيقه.

[٦١٣] الخامس من تلك الأمور العوض على الآلام فإنهم قالوا: الألم إن وقع جزاءً لما صدر عن العبد من سيئة كألم الحدّ لم يجب على الله عوضه وإلا أي وإن لم يقع جزاء فإن كان الإيلام من الله وجب العوض عليه وإن كان من مكلفٍ آخر فإن كان له حسنات أخذ من حسناته وأعطي المجني عليه عوضاً لإيلامه له، وإن لم يكن له حسنات وجب على الله إما صرف المؤلم عن إيلامه أو تعويضه من عنده بما يوازي إيلامه أي لا ينقص عن إيلامه فهو احترازٌ عما دونه لا عما فوقه.

[٦١٤] ولهم بناءٌ على هذا الأصل الذي هو وجوب العوض المعرّف عندهم بأنه نفعٌ مستحقٌّ خالٍ عن التعظيم والإجلال اختلافاتٌ ركيكة شاهدةٌ بفساده أي بفساد الأصل؛

[٦١٥] الأول؛ قال طائفة كأبي هاشم وأتباعه: جاز أن يكون العوض في الدنيا إذ لا يجب دوامه، وقال آخرون كالعلاف والجبائي وكثيرٌ من متقدّميهم: بل يجب أن يكون في الآخرة لوجوب دوامه كالثواب وذلك لأن انقطاعه يوجب ألماً فيستحق بهذا الألم عوضاً آخر ويتسلسل، وردّ بجواز عدم شعوره بالانقطاع.

[٦١٦] **الثاني؛ هل تدوم اللذة المبذولة عوضاً كما يدوم الثواب أو تنقطع** أي هل يجب دوامه أو يجوز انقطاعه وهو أصل الاختلاف الأول، وقد عرفت توجيهه هناك.

[٦١٧] **الثالث؛ هل يحبط العوض بالذنوب كما يحبط الثواب** أو لا فمن قال بالإحباط تمسك بأنه لولاه لكان الفاسق والكافر في كل وقتٍ من أوقات الآخرة في نعيم العوض وعقاب الفسق أو الكفر والجمع بينهما محال، ومن لم يقل به ذهب إلى أن عوض أهل النار بإسقاط جزءٍ من عقابهم بحيث لا يظهر لهم التخفيف وذلك بتفريق الجزء الساقط على الأوقات كيلا يتألم بانقطاع التخفيف.

[٦١٨] **الرابع؛ هل يجوز إيصال ما يوصل عوضاً للآلام ابتداءً بلا سبق ألم أم لا** يجوز.

[٦١٩] **الخامس على الجواز هل يؤلم ليعوّض أو يكون ذلك مع إمكان الابتداء به** على طريق التفضل **مخالفاً للحكمة**.

[٦٢٠] **السادس على المنع هل يؤلم ليعوّض عوضاً زائداً ليكون لطفاً له ولغيره إذ يصير ذلك** الإيلام **عبرةً له تزجره عن القبيح** يعني أن المانعين من جواز التفضل بمثل ما يوصل عوضاً. اختلفوا فجوّز بعضهم الإيلام لمجرد التعويض واعتبر آخرون أن يكون مع التعويض شيء آخر وهو أن يكون لطفاً زاجراً له ولغيره، وقيد العوض بالزائد لأنهم صرّحوا بأن العوض من الله يجب أن يكون زائداً بحيث يرضى كل عاقلٍ بتحمل ذلك الألم لأجل ذلك العوض هذا، والمذكور في كلام الآمدي هو أن المانعين من جواز التفضل جوّزوا الآلام لمجرد التعويض كالجبائي وأبي الهذيل وقدماء المعتزلة، والمجوّزين له لم يجوّزوا الآلام إلا بشرط التعويض واعتبار الغير بتلك الآلام وكونها ألطافاً في زجر غاوٍ عن غوايته، وذهب عباد الضيمري إلى جواز الآلام لمحض

الاعتبار من غير تعويض، وذهب أبو هاشم إلى أن الآلام لا تحسن لمجرد التعويض مع القدرة على التفضل بمثل العوض إلا إذا علم الله أنه لا ينفعه إلا بجهة التعويض فعليك بالتأمل في مطابقته لما في الكتاب.

[٦٢١] السابع: البهائم هل تعوض بما يلحقها من الآلام والمشاق مدة حياتها ويمتاز بها عن أمثالها التي لا تقاسي مثلها أو لا تعوض، وإن عوّضت فهل ذلك التعويض في الدنيا أو في الآخرة، وإذا كان في الآخرة فهل هو في الجنة أو في غيرها، وإن كان في الجنة فهل يخلق فيها عقل تعقل به أنه جزاء وأنه دائمٌ غير منقطع. هذه اختلافاتهم على أن منهم من أنكر لحق الألم البهائم والصبيان مكابرةً وهرباً من إلزام دخولها الجنة وخلق العقل فيها.

المقصد السابع تكليف ما لا يطاق

[٦٢٢] تكليف ما لا يطاق جائزٌ عندنا لما قدّمنا آنفاً في المقصد السادس من أنه لا يجب عليه شيء ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه، ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً كما في الشاهد فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمن المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران إلى السماء عُدّ سفيهاً وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد الذي لا شك في كونه سفهاً.

[٦٢٣] واعلم أن ما لا يطاق على مراتب؛ أدناها أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو تعلق إرادته وإخباره بعدمه فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالضدين بل لكل واحدٍ منهما قدرةٌ على حدة تتعلق به حال وجوده عندنا، والتكليف بهذا جائز بل واقعٌ إجماعاً وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفاً بالإيمان وترك الكبائر بل لا يكون تارك المأمور به عاصياً أصلاً وذلك معلومٌ بطلانه من الدين ضرورةً.

[٦٢٤] **وأقصاها أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق** وإعدام القديم **وجواز التكليف به فرع تصوره** وهو مختلفٌ فيه **فمنا من قال: لو لم يتصور** الممتنع لذاته **لامتنع الحكم** عليه **بامتناع تصوره و** امتناع **طلبه** إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه، **ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعاً** أي ثابتاً لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولاً مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه، **وهو** أي التصور على وجه الوقوع والثبوت **منتفٍ ههنا** أي في الممتنع لنفس مفومه **فإنه** يستحيل تصوره ثابتاً وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصوراً له بل لشيءٍ آخر كمن يتصور أربعة ليست بزوج فإنه لا يكون متصوراً للأربعة قطعاً بل الممتنع لذاته **إنما يتصور** على أحد وجهين؛ **إما منفياً بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة، ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين وذلك** أي تصوره على أحد هذين الوجهين كافٍ في الحكم عليه دون طلبه لأنه **غير تصور وقوعه** وثبوته **ولا مستلزم له. صرّح ابن سينا به** أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم، **ولعله معنى قول أبي هاشم: العلم بالمستحيل علمٌ لا معلوم له** كما أشرنا إليه هناك أيضاً، **و** لعله **مراد من قال: المستحيل لا يعلم** أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته.

[٦٢٥] **المرتبة الوسطى** من مراتب ما لا يطاق **أن لا تتعلق به القدرة الحادثة عادةً سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه** بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به **كخلق الأجسام** فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجواهر أصلاً **أم لا** بأن يكون من جنس ما تتعلق به لكن يكون من نوعٍ أو صنفٍ لا تتعلق به **كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا** أي التكليف بما لا يطاق عادةً **نجوّزه** نحن **وإن لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾**

وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحاً عندهم، **وبه** أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه **يعلم أن كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب** وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين **نصبٌ للدليل في غير محل النزاع** إذ لم يجوّزه أحد.

٥ [٦٢٦] ولقائلٍ أن يقول ما ذكره من أن جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصوره وأن بعضاً منّا قالوا بوقوع تصوره يشعر بأن هؤلاء يجوّزونه.

المقصد الثامن في أن أفعال الله تعالى ليست معللةً بالأغراض إليه.

[٦٢٧] **ذهب الأشاعرة** وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيءٍ من الأغراض والعلل الغائبة ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف

١٠ الإلهيين **وجالفهم فيه المعتزلة** وذهبوا إلى وجوب تعليلها، وقالت الفقهاء: لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعةٌ لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً.

[٦٢٨] **لنا** في إثبات مذهبنا **بعد ما بيّنا من أنه لا يجب عليه** تعالى **شيء** فلا يجب حينئذٍ أن يكون فعله معللاً بغرض **ولا يقبح منه شيء** فلا يقبح أن تخلو أفعاله عن الأغراض بالكلية وذلك يبطل مذهب المعتزلة. **وجهان** يبطلان

١٥ المذهبين معاً أعني وجوب التعليل ووقوعه تفضلاً؛

[٦٢٩] **أحدهما لو كان فعله تعالى لغرض** من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة **لكان** هو **ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه** وذلك لأن ما استوى وجوده وعدمه بالنظر إلى الفاعل أو كان وجوده مرجوحاً بالقياس إليه لا يكون باعثاً له على الفعل وسبباً

٢٠ لإقدامه عليه بالضرورة فكل ما كان غرضاً وجب أن يكون وجوده أصلح للفاعل وأليق به من عدمه **وهو معنى الكمال** فإذن يكون الفاعل مستكملاً بوجوده وناقصاً بدونه.

[٦٣٠] **فإن قيل: لا نسلم الملازمة لأن الغرض قد يكون عائداً** إلى الفاعل فيلزم ما ذكرتم من النقصان والاستكمال وقد يكون عائداً **إلى غيره** فلا يلزم **فليس** يلزم من كونه تعالى فاعلاً لغرض أن يكون من قبيل الأول إذ ليس **كل من يفعل لغرض يفعل لغرض نفسه** بل ذلك في حقه تعالى محالٌ لتعاليه عن التضرر والانتفاع فتعين أن يكون غرضه راجعاً إلى عباده وهو الإحسان إليهم بتحصيل مصالحهم ودفع مفاسدهم ولا محذور في ذلك.

[٦٣١] **قلنا: نفع غيره** والإحسان إليه **إن كان أولى بالنسبة إليه تعالى من عدمه جاء الإلزام** لأنه تعالى يستفيد حينئذٍ بذلك النفع والإحسان ما هو أولى به وأصلح له **وإلا** أي وأن لم يكن أولى بل كان مساوياً أو مرجوحاً **لم يصلح أن يكون غرضاً له** لما مرّ من العلم الضروري بذلك، بل نقول: **كيف** ندّعي وجوب تعليل أفعاله تعالى بمنافع العباد **وإنّا نعلم أن خلود أهل النار في النار من فعل الله ولا نفع فيه لهم ولا لغيرهم ضرورةً.**

[٦٣٢] **وثانيهما** أي ثاني الوجهين **أن غرض الفعل** أمرٌ **خارجٌ عنه يحصل تبعاً للفعل وبتوسطه** أي يكون للفعل مدخل في وجوده وهذا مما لا يتصور في أفعاله **إذ هو تعالى فاعلٌ لجميع الأشياء ابتداءً كما بيّناه** فيما سلف **فلا يكون شيء من الكائنات** والحوادث **إلا فعلاً له** صادراً عنه بتأثير قدرته فيه ابتداءً بلا واسطة **لا غرضاً لفعلٍ آخر** له مدخل في وجوده بحيث **لا يحصل** ذلك الشيء **إلا به ليصلح** أن يكون **غرضاً لذلك الفعل** حاصلاً بتوسطه، **وليس جعل البعض** من أفعاله وآثاره **غرضاً أولى من البعض** الآخر إذ لا مدخل لشيءٍ منها في وجود الآخر على تقدير استنادها بأسرها إليه على سواء فجعل بعضها غرضاً من بعض الآخر دون عكسه تحكمٌ بحت فلا يتصور تعليل في أفعاله أصلاً.

[٦٣٣] **وأيضاً** إذا عللت أفعاله بالأغراض **فلا بد من الانتهاء إلى ما هو الغرض** والمقصود في نفسه وإلا تسلسلت الأغراض إلى ما لا نهاية لها **ولا يكون ذلك** الذي هو غرض ومقصود في نفسه **لغرضٍ آخر** لأنه خلاف ما فرض، **وإذا**

جاز ذلك بطل القول بوجوب الغرض إذ قد انتهت أفعاله إلى فعلٍ لا غرض له وهو الذي كان مقصوداً في نفسه، وقد يقال: لا يجب في الغرض كونه مغايراً بالذات بل يكفيه التغاير الاعتباري.

[٦٣٤] **احتجّوا** أي المعتزلة على وجوب الغرض في أفعاله تعالى **بأن الفعل الخالي عن الغرض عبث وأنه قبيح** بالضرورة **يجب تنزيه الله عنه** لكونه عالماً بقبحه واستغنائه عنه فلا بد إذن في فعله من غرضٍ يعود إلى غيره نفياً للعبث والنقص.

[٦٣٥] **قلنا:** في جوابهم **إن أردتم بالعبث ما لا غرض فيه** من الأفعال **فهو أول المسألة** المتنازع فيها إذ نحن نجوّز أن يصدر عنه تعالى فعل لا غرض فيه أصلاً وأنتم تمنعونه وتعبّرون عنه بالعبث فلا يجديكم نفعاً، **وإن أردتم** بالعبث **أمراً آخر فلا بد** لكم أولاً **من تصويره** أي تصوير ذلك الأمر الآخر حتى نفهمه ونتصوره، **ثم** لا بد ثانياً **من تقريره** أي بيان ثبوت ذلك المفهوم للفعل على تقدير خلوّه من الغرض، **ثم** لا بد ثالثاً **من الدلالة على امتناعه** أي استحالة الفعل المتصف بذلك المفهوم الآخر **على الله سبحانه** حتى يتم لكم مطلوبكم.

[٦٣٦] وقد يقال في الجواب: إن العبث ما كان خالياً عن الفوائد والمنافع، وأفعاله تعالى محكمةٌ متقنة مشتملة على حكم ومصالح لا تحصى راجعة إلى مخلوقاته تعالى لكنها ليست أسباباً باعثةً على إقدامه وعللاً مقتضيةً لفاعليته فلا تكون أغراضاً له ولا عللاً غائية لأفعاله حتى يلزم استكماله بها بل تكون غايات ومنافع لأفعاله وآثاراً مترتبة عليها فلا يلزم أن يكون شيء من أفعاله عبثاً خالياً عن الفوائد، وما ورد من الظواهر الدالّة على تعليل أفعاله تعالى فهو محمولٌ على الغاية والمنفعة دون الغرض والعلة الغائية.

[٦٣٧] **تذنيب؛ إذا قيل لهم**: أنتم قد أوجبتم الغرض في أفعاله تعالى **فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التي لا نفع فيها لله لتعاليله عنه ولا للعبد لأنها مشقة بلا حظ. قالوا: الغرض فيها** عائدٌ إلى العباد وهو **تعريض العبد للثواب** في الدار الآخرة وتمكينه منه **فإن الثواب تعظيم** أي منفعة دائمة مقرونة بتعظيمٍ وإكرام **وهو** أي التعظيم المذكور **بدون استحقاقٍ سابق قبيح** عقلاً. ألا يرى أن السلطان إذا مرّ بزبّال وأعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلاً بل عدّ وجوداً وفضلاً وإغناءً للفقير وتبعيداً له عن ساحة الهوان بالكلية، لكنه مع ذلك إذا نزل له وقام بين يديه معظماً له ومكرماً إياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمّه العقلاء ونسبوه إلى ركاكة العقل وقلّة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطي عباده منافع دائمة مقرونة بإجلالٍ وإكرامٍ منه ومن ملائكته المقرّبين ولم يحسن أن يتفضل بذلك عليهم ابتداءً بلا استحقاق كلّفهم ما يستحقونه به.

[٦٣٨] **فيقال لهم: لا نسلم أن التفضل بالثواب قبيح** بل لا قبح هناك أصلاً، ولو سلم قبحه فإنما يقبح ممن يجوز عليه الانتفاع والتضرر لا من الله تعالى فإنه يجوز أن يتفضل به **كما تفضل** على عباده **بما لا يحصى من النعم في الدنيا** وأنت خبيرٌ بأن المستقبح عندهم هو التفضل بالتعظيم الموعود دون النعم كما صوّرناه لكنه سند للمنع فلا يجدي دفعه، **وإن سلم قبحه** من الله تعالى أيضاً **فيمكن التعريض له** أي للثواب **بدون هذه المشاق** العظيمة **إذ ليس الثواب على قدر المشقة وعوضاً** مساوياً لها. **ألا يرى أن في التلفظ بكلمة الشهادة من الثواب ما ليس في كثيرٍ من العبادات الشاقة** كالصلاة والصيام، **وكذا الكلمة المتضمنه لأنجاء نبيٍّ** من ظالمٍ يريد إهلاكه **أو تمهيد قاعدة خير أو دفع شرٍّ عام** إذ يستحق بهذه الكلمة من الثواب ما يزيد على ثوابٍ كثيرٍ من العبادات وإن كانت أشق منها.

[٦٣٩] **وما يروى** من **أن أفضل العبادات أحمزها** أي أشقها **فذلك عند التساوي في المصالح** فلا ينافي أن يكون الأخف الأسهل أكثر ثواباً إذا كان أكثر مصلحةً وأعظم فائدةً، وإذا أمكن التعريض المذكور بدون تلك المشاق كان التكليف بها عارياً عن الغرض، **ثم إنه** أي ما ذكرتم من أن التكليف تعريضٌ للثواب
٥
معارضٌ بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب إذ لولا التكليف لم يستحقّا عقاباً، **ومن أين لكم إن ذلك** أي التعريض للثواب **أكثر من هذا** أي التعريض للعذاب بل نقول: إن الثاني أكثر من الأول لأن الغلبة للكفرة والفسقة، وإذا لم تكن المنفعة أكثر من المضرّة لم تصلح تلك المنفعة لأن تكون غرضاً للحكيم العالم بأحوال الأشياء كلها الآتي بالأفعال على وجهها فبطل ما
١٠
ذكرتموه من غرض التكليف.

المرصد السابع في أسماء الله تعالى

وبه تنتهي مباحث الإلهيات وفيه مقاصد؛

المقصد الأول الاسم غير التسمية

[٦٤٠] الاسم غير التسمية لأنها تخصيص الاسم ووضعه للشيء ولا شك أنه أي تخصيص الاسم بشيء مغاير له أي للاسم كما تشهد به البديهة، و أيضاً التسمية فعل الواضع وأنه منقضٍ فيما مضى من الزمان وليس الاسم كذلك وذهب بعضهم إلى أن التسمية هي عين الأقوال الدالة التي هي الأسماء كما سيرد عليك ولم يلتفت إليه المصنف.

[٦٤١] وقد اشتهر الخلاف في أن الاسم هل هو نفس المسمى أو غيره ولا يشك عاقل في أنه ليس النزاع في لفظة ف ر س أنه هل هو نفس الحيوان المخصوص أو غيره فإن هذا مما لا يشتبه على أحد بل النزاع في مدلول الاسم أهو الذات من حيث هي هي أم هو الذات باعتبار أمر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الشيخ أبو الحسن الأشعري: قد يكون الاسم أي مدلوله عين المسمى أي ذاته من حيث هي نحو الله فإنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنىً فيه، وقد يكون غيره نحو الخالق والرازق مما يدل على نسبته إلى غيره ولا شك أنها أي تلك النسبة غيره وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته، ومن مذهبه أنها أي الصفة الحقيقية القائمة بذاته لا هو ولا غيره كما مرّ فكذا الحال في الذات المأخوذة من تلك الصفة.

[٦٤٢] قال الآمدي: اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى، وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة وأن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك: الله، قولٌ دالٌّ على اسم هو المسمى، وكذا قولك: عالم وخالق، فإنه يدل على الرب الموصوف بكونه عالماً وخالقاً.

[٦٤٣] وقال بعضهم: من الأسماء ما هو عين كالموجود والذات ومنها ما هو غير كالخالق فإن المسمى ذاته والاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عيناً ولا غيراً كالعالم فإن المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولا غيرها.

٥ [٦٤٤] وذهب المعتزلة إلى أن الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض من أصحابنا، وذهب الأستاذ أبو نصر بن أيوب إلى أن لفظ الاسم مشتركٌ بين التسمية والمسمى فيطلق على كلٍّ منهما ويفهم المقصود بحسب القرائن، ولا يخفى عليك أن النزاع على قول أبي نصر إنما هو في لفظة ا س م وأنها تطلق على الألفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور لا ١٠ بمعنى فعل الواضع أو تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى وكلا الاستعمالين ثابتٌ كما في قولك: الأسماء والأفعال والحروف، وقوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ﴾ و ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ﴾ أي مسمّاه، وقول لبيد: ثم اسم السلام عليكما؛ لكن هذا بحثٌ لغويٌّ لا فائدة فيه ههنا.

[٦٤٥] وقال الإمام الرازي: المشهور عن أصحابنا أن الاسم هو المسمى ١٥ وعن المعتزلة أنه التسمية، وعن الغزالي أنه مغايرٌ لهما لأن النسبة وطرفيها متغايرة قطعاً، والناس قد طوّلوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظة الجدار مغايرة لحقيقة الجدار وقد تكون عينه فإن لفظ الاسم اسمٌ للفظ الدال على المعنى ٢٠ المجرّد عن الزمان، ومن جملة تلك الألفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسماً لنفسه فاتحد ههنا الاسم والمسمى قال: فهذا ما عندي في هذه المسألة.

المقصد الثاني في أقسام الاسم

[٦٤٦] اعلم أن الاسم الذي يطلق على الشيء إما أن يؤخذ من الذات بأن يكون المسمى به ذات الشيء من حيث هو أو من خزئها أو من وصفها الخارجي أو من الفعل الصادر عنه فهذه هي أقسام الاسم على الإطلاق ثم ننظر أيّها يمكن في حق الله تعالى؛ أما المأخوذ من الذات ففرع تعلقها وقد تكلمنا فيه فمن ذهب إلى جواز تعقل ذاته جوّز أن يكون له اسم بإزاء حقيقته المخصوصة، ومن ذهب إلى امتناع تعقلها لم يجوّز له اسماً مأخوذاً من ذاته لأن وضع الاسم لمعنى فرع تعقله ووسيلة إلى تفهيمه فإذا لم يمكن أن يعقل ويفهم فلا يتصور اسم بإزائه.

[٦٤٧] وفيه بحث لأن الخلاف في تعقل كنه ذاته، ووضع الاسم لا يتوقف عليه إذ يجوز أن يعقل ذات ما بوجهٍ من وجوهه ويوضع الاسم لخصوصيته ويقصد تفهيمها باعتبارٍ ما لا بكنهها ويكون ذلك الوجه مصححاً للوضع وخارجاً عن مفهوم الاسم على ما مرّ من أن لفظ الله اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنىً فيه.

[٦٤٨] وأما المأخوذ من الجزء كالجسم للإنسان مثلاً فمحالٌ عليه تعالى لما بيّنا من أن الوجوب الذاتي ينافي التركيب فلا يتصور لذاته تعالى جزء حتى يطلق اسمه عليه، وأما المأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائزٌ في حقه تعالى، ثم هذا الوصف قد يكون حقيقياً كالعليم وقد يكون إضافياً كالماجد بمعنى العالي وقد يكون سبباً كالقدّوس، وأما المأخوذ من الفعل فجائزٌ في حقه تعالى أيضاً فهذه الأقسام المذكورة للاسم هي أقسامه البسيطة، وقد تتركّب ثنائياً وأكثر وستعلم أمثلتها فيما يتبعه من المقصد.

المقصد الثالث تسميته تعالى بالأسماء توقيفية

[٦٤٩] **أي يتوقف إطلاقها على الإذن فيه** وليس الكلام في أسمائه الأعلام الموضوعة في اللغات إنما النزاع في الأسماء المأخوذة من الصفات والأفعال فذهب المعتزلة والكرامية إلى أنه إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفةٍ وجودية أو سلبية جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الإطلاق إذن شرعي أو لم يرد، وكذا الحال في الأفعال.

[٦٥٠] وقال القاضي أبو بكر من أصحابنا: كل لفظٍ دلّ على معنىً ثابتٍ لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه فمن ثمة لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأن المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ولا لفظ الفقيه لأن الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه، وذلك مشعرٌ بسابقة الجهل ولا لفظ العاقل لأن العقل علمٌ مانعٌ عن الإقدام على ما لا ينبغي مأخوذٌ من العقال، وإنما يتصور هذا المعنى فيمن يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي ولا لفظ الفطن لأن الفطانة سرعة إدراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون مسبوقة بالجهل ولا لفظ الطبيب لأن الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع إيهام بما لا يصح في حقه تعالى.

[٦٥١] وقد يقال: لا بد من نفي ذلك الإيهام من الإشعار بالتعظيم حتى يصح الإطلاق بلا توقيف.

[٦٥٢] وذهب الشيخ ومتابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف وهو المختار **وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك** فلا يجوز الاكتفاء في عدم إيهام الباطل بمبلغ إدراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشرع. **والذي ورد به التوقيف في المشهور تسعة وتسعون اسماً** فقد ورد في الصحيحين أن لله تسعة وتسعين اسماً مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة وليس فيهما

تعيين تلك الأسماء، لكن الترمذي والبيهقي عيّناها كما في الكتاب وإنما قال في المشهور: إذ قد ورد التوقيف بغيرها أما في القرآن فكالمولى والنصير والغالب والقاهر والقريب والرب والناصر والأعلى والأكرم وأحسن الخالقين وأرحم الراحمين وذي الطول وذي القوة وذي المعارج إلى غير ذلك، وأما في الحديث فكالحنّان والمنّان، وقد ورد في رواية ابن ماجه أسماء ليست في الرواية المشهورة كالتام والقديم والوتر والشديد والكافي وغيرها وإحصاؤها؛ أما حفظها لأنه إنما يحصل بتكرار مجموعها وتعدادها مراراً وأما ضبطها حصراً وتعداداً وعلماً وإيماناً وقياماً بحقوقها. وبالجملة **فلنحصها إحصاءً** طمعاً في دخول الجنة.

[٦٥٣] فنقول: **الله** وهو **اسمٌ خاصٌّ بذاته لا يوصف به غيره** أي لا يطلق على غيره أصلاً. **فقيل**: هو **علمٌ جامد** لا اشتقاق له وهو أحد قولي الخليل وسيبويه والمروي عن أبي حنيفة والشافعي وأبي سليمان الخطابي والغزالي رحمهم الله، **وقيل: مشتق وأصله الإله؛ حذفت الهمزة لثقلها وأدغم اللام، وهو من إلَه** بفتح اللام أي عبد وهو المراد بقوله: **إذا تعبد. وقيل**: الإله مأخوذٌ **من الوله وهو الحيرة ومرجعهما صفة إضافية** هي كونه معبوداً للخلائق ومحاراً للعقول. **وقيل**: معنى الإله **هو القادر على الخلق** فيرجع إلى صفة القدرة، وقيل: هو الذي لا يكون إلا ما يريد، **وقيل: من لا يصح التكليف إلا منه فمرجعه** على هذين الوجهين **صفة سلبية** فعلية، والصحيح أن لفظة الله على تقدير كونها في الأصل صفة فقد انقلبت علماً مشعراً بصفات الكمال للاشتهار.

[٦٥٤] **الرحمن الرحيم** هما بمنزلة الندمان والنديم **أي مريد الإنعام على الخلق فمرجعهما صفة الإرادة**، وقيل: معطي جلائل النعم ودقائقها فالمرجع حينئذٍ صفة فعلية.

[٦٥٥] **الملك أي يعزّ** من يشاء **ويذلّ** من يشاء **ولا يذلّ** أي يمتنع إذلاله **فمرجعه صفة فعلية وسلبية، وقيل**: معناه **التام القدرة فصفة القدرة** مرجعه.

[٦٥٦] القدّوس أي المبرّأ عن المعايب، وقيل: هو الذي لا تدركه الأوهام والأبصار فصفة سلبية على الوجهين.

[٦٥٧] السلام أي ذو السلامة عنا النقائص مطلقاً في ذاته وصفاته وأفعاله فصفة سلبية، وقيل: معناه منه وبه السلامة أي هو المعطي للسلامة في المبدأ والمعاد ففعلية، وقيل: يسلم على خلقه. قال تعالى: ﴿سَلَامٌ قَوْلاً مِن رَّبٍّ رَحِيمٍ﴾ فصفة كلامية.

[٦٥٨] المؤمن هو المصدّق لنفسه فيما أخبر به كالوحدانية مثلاً في قوله: ﴿شَهِدَ اللهُ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ ورسله فيما أخبروا به في تبليغهم عنه إما بالقول نحو قوله تعالى: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللهِ﴾ فصفة كلامية أو بخلق المعجز الدال على صدق الرسل وخلق العالم على النظام المشاهد الدالّ على الوحدانية ففعلية، وقيل: معناه المؤمن لعباده المؤمنين من الفزع الأكبر إما بفعله وإيجاده الأمن والطمأنينة فيهم فيرجع إلى صفةٍ فعلية أو بإخباره إياهم بالأمن من ذلك فيكون صفة كلامية.

[٦٥٩] المهيمن أي الشاهد، وفسّر كونه شاهداً تارةً بالعلم فيرجع إلى صفة العلم و أخرى بالتصديق بالقول فيرجع إلى صفة كلامية، وقيل: معنى المهيمن الأمين أي الصادق في قوله فيكون صفةً كلامية، وقيل: هو بمعنى الحفيظ وسيأتي معناه

[٦٦٠] العزيز. قيل: معناه لا أب له ولا أم، وقيل: لا يحط عن منزلته ويقرب من هذا تفسير بالذي لا يرام أو الذي لا يخالف أو الذي لا يخوّف بالتهديد، وقيل: لا مثل له وهو بهذا المعنى وبالمعنى الأول مشتقٌّ من عزّ الشيء يعِز بالكسر في المستقبل إذا لم يكن له نظير، ومنه عزّ الطعام في البلد إذا تعذر وحاصل الكل يرجع إلى صفةٍ سلبية، وقيل: يعذب من أراد، وقيل: عليه ثواب

العاملين فيرجع إلى صفةٍ فعلية هي التعذيب أو الإثابة، وقيل: القادر والعزة القدرة والغلبة ومنه المثل من عزيز أي من قدر وغلب سلب.

[٦٦١] الجبّار. قيل: من الجبر بمعنى الأصلاح أي المصلح لأمور الخلائق فإنه جابر كل كسير ومنه خبر العظم أي أصلحه، وقيل: من الجبر بمعنى الأكراه يقال: جبره السلطان على كذاه، أجبره إذا أكرهه أي يجبر خلقه ويحملهم على ما يريده فمرجعه على المعنيين صفة فعلية، وقيل: معناه منيعٌ لا ينال فإنه سبحانه متعالٍ عن أن تناله يد الأفكار أو يحيط به إدراك الأبصار ومنه نخلةٌ خبّارة إذا طالت وقصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها فمرجعه إلى صفة إضافية مع سلبية، وقيل: لا يبالي بما كان وبما لم يكن وقد يعبر عن هذا المعنى بأنه الذي لا يتمنى ما لا يكون ولا يتلهف على ما لم يكن فمرجعه إلى الصفات السلبية، وقيل: هو العظيم هكذا نقل عن ابن عباس ثم فسر المصنف العظيم بقوله: أي انتفت عنه صفات النقص فمرجعه صفة سلبية، وقيل: أي انتفت عنه تلك الصفات وحصلت له جميع صفات الكمال فيرجع إلى الصفات السلبية والثبوتية معاً.

[٦٦٢] المتكبّر. قيل في معناه ما قيل في معنى العظيم وقال الغزالي رحمه الله: المتكبّر المطلق هو الذي يرى الكل حقيراً بالإضافة إلى ذاته فإن كانت هذه الرؤية صادقةً كان التكبّر حقاً وصاحبه محقّاً ولا يتصور ذلك على الإطلاق إلا لله، وإن كانت كاذبة كان التكبّر باطلاً والمتكبّر مبطلاً.

[٦٦٣] الخالق البارئ، معناهما واحد أي المختص باختراع الإشياء.

[٦٦٤] المصوّر المختص بإحداث الصور المختلفة والتراكيب المتفاوتة.

[٦٦٥] فهذه الأسماء الثلاثة من صفات الفعل. قال الغزالي رحمه الله: قد يظن أن هذه الثلاثة مترادفة وأنها راجعة إلى الخلق والاختراع، والأولى أن يقال: ما يخرج من العدم إلى الوجود يحتاج أولاً إلى التقدير، وثانياً إلى

الإيجاد على وفق ذلك التقدير، وثالثاً إلى التصوير والتزيين كالبناء يقدّره المهندس ثم يبنيه الباني ثم يزينه النقّاش فالله سبحانه خالقٌ من حيث أنه مقدّر، وبارئٌ من حيث أنه موجد، ومصوّرٌ من حيث أنه يرتب صور المخترعات أحسن ترتيب ويزينها أكمل تزيين.

٥ [٦٦٦] **الغفّار** أي **المريد لإزالة العقوبة عن مستحقها** فهو راجعٌ إلى صفة الإرادة واشتقاقه من الغفر بمعنى الستر.

[٦٦٧] **القهّار؛ غالبٌ لا يُغلب** فهو صفةٌ فعليةٌ سلبية.

[٦٦٨] **الوهّاب؛ كثير العطاء** بلا عوض فيكون صفة فعلية.

[٦٦٩] **الرزّاق؛ يرزق من يشاء** من الحيوان ما ينتفع به من مأكولٍ
١٠ ومشروبٍ وملبوس فهو من صفات الفعل.

[٦٧٠] **الفتّاح؛ ميسر العسير، وقيل: خالق الفتح أي النصر** وهو على التقديرين راجعٌ إلى الصفات الفعلية، **وقيل: الحاكم وهو** أي الحكم **إما بالإخبار** والقول فيكون صفةً كلامية **أو بالقضاء** والقدر فيرجع إلى صفة القدرة والإرادة. والفتّاح بمعنى الحاكم مشتقٌّ من الفتاحة وهي الحكم
١٥ **ومنه قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَومِنَا بِالحَقِّ﴾ أي احكم، وقيل: الحاكم** معناه **المانع ومنه حكمة اللجام** وهي الحديدة المانعة من جماع الدابة فهو صفةٌ فعلية.

[٦٧١] **العليم؛ العالم بجميع المعلومات** فهو صفةٌ حقيقية.

[٦٧٢] **القابض؛ المختص بالسلب.**

٢٠ [٦٧٣] **الباسط؛ المختص بالتوسعة** في العطية.

[٦٧٤] **الخافض** دافع البلية **من الخفض وهو الحط والوضع.**

[٦٧٥] **الرافع؛ المعطي للمنازل.**

[٦٧٦] **المعزّ؛ معطي العزة** وفي أكثر نسخ الكتاب معطي القوة وكلاهما ظاهر.

[٦٧٧] **المذل؛ الموجب لحط المنزلة** فهذه كلها صفاتٌ فعلية.

[٦٧٨] **السميع البصير؛ ظاهر** معناهما مما سبق.

٥ [٦٧٩] **الحكم الحاكم** وقد عرفت معناه ومرجعه، **وقيل**: الحكم **هو الصحيح علمه وقوله وفعله** فيرجع إلى هذه الصفات.

[٦٨٠] **العدل؛ لا يقبح منه ما يفعل** فهو صفةٌ سلبية.

[٦٨١] **اللطيف؛ خالق اللطف** يلطف بعباده من حيث لا يعلمون ولا يحتسبون، **وقيل: العالم بالخفيات** فعلى الأولى يرجع إلى الفعل وعلى الثاني ١٠ إلى العلم.

[٦٨٢] **الخبير** معناه **العليم** فصفة علمية، **وقيل: المخبر** فصفة كلامية.

[٦٨٣] **الحليم؛ لا يعجل بالعقاب** للعصاة قبل وقته المقدّر فيرجع إلى السلب.

[٦٨٤] **العظيم؛ قد مرّ** معناه في تفسير الجبّار.

١٥ [٦٨٥] **الغفور كالغفار** بلا فرق على قياس الرحمن الرحيم.

[٦٨٦] **الشكور؛ المجازي على الشكر** فإن جزاء الشيء يسمى باسمه، **وقيل**: معناه أنه **يثيب على القليل** من الطاعة **الكثير** من النعمة وعلى التقديرين هو صفة فعلية، **وقيل**: معناه المثني على من أطاعه فيكون صفة كلامية.

[٦٨٧] **العلي الكبير** هما **كالمتكبر** في المعنى.

٢٠ [٦٨٨] **الحفيظ** معناه **العليم** من الحفظ الذي هو ضد السهو والنسيان ومرجعه العلم، **وقيل: لا يشغله شيءٌ عن شيء** فمرجعه صفة سلبية، **وقيل: يبقي صور الأشياء** فصفة فعلية من الحفظ الذي يضاد التضييع.

[٦٨٩] المقيت؛ خالق الأقوات، وقيل: المقدّر فيرجع على التقديرين إلى الفعل، وقيل: معناه الشهيد وهو العالم بالغائب والحاضر كما سيأتي في تفسيره فيرجع إلى العلم، وقيل: المقتدر فيرجع إلى القدرة.

[٦٩٠] الحسيب الكافي؛ يخلق ما يكفي العباد في مصالحهم ومهماتهم فهو صفةٌ فعلية من قولهم: أكرمني فلانٌ وأحسبني، أي أعطاني حتى قلت: حسبي، وقيل: المحاسب بإخباره المكلفين بما فعلوا من خيرٍ وشرّ فيرجع إلى صفة كلامية.

[٦٩١] الجليل؛ كالمتكبر وقيل: هو المتصف بصفة الجلال والجمال.

[٦٩٢] الكريم؛ ذو الجود، وقيل: المقتدر على الجود ومرجعهما الفعل والقدرة، وقيل: معناه العلي الرتبة ومنه كرائم المواشي لنفائسها فيرجع إلى صفةٍ إضافية، وقيل: يغفر الذنوب.

[٦٩٣] الرقيب كالحفيظ وقال الغزالي: هو أخصّ من الحفيظ لأن الرقيب هو الذي يراعي الشيء بحيث لا يغفل عنه أصلاً ويلاحظة ملاحظةً دائمة لازمة لزوماً لو عرفه الممنوع عن ذلك الشيء لما أقدم عليه فكأنه يرجع إلى العلم والحفظ ولكن باعتبار اللزوم وبالإضافة إلى ممنوعٍ عنه محروس عن التناول.

[٦٩٤] المجيب؛ يجيب الأدعية.

[٦٩٥] الواسع هو الذي وسع وجوده جميع الكائنات وعلمه بجميع المعلومات وقدرته جميع المقدورات فلا يشغله شأنٌ عن شأن.

[٦٩٦] الحكيم ذو الحكمة وهي العلم بالأشياء على ما هي عليه والإتيان بالأفعال على ما ينبغي، وقيل: الحكيم بمعنى المحكم من الإحكام وهو إتقان التدبير وإحسان التقدير.

[٦٩٧] **الودود؛ المودود** من الودّ وهو المحبة **كالحلوب والركوب** بمعنى المحلوب والمركوب، **وقيل**: معناه **الوادّ** كالصبور بمعنى الصابر **أي يودّ ثناءه على المطيع وثوابه له.**

[٦٩٨] **المجيد؛ الجميل أفعاله، وقيل: الكثير أفضاله، وقيل: لا يشارك فيما له من أوصاف المدح.**

[٦٩٩] **الباعث؛ المعيد للخلائق** يوم القيامة.

[٧٠٠] **الشهيد؛ العالم بالغائب والحاضر.**

[٧٠١] **الحق** معناه **العدل**، **وقيل: الواجب لذاته** أي لا يفتقر في وجوده إلى غيره، **وقيل**: معناه **الحق أي الصادق** في القول، **وقيل: مظهر الحق.**

[٧٠٢] **الوكيل؛ المتكفل بأمور الخلق** وحاجاتهم، **وقيل: الموكول إليه ذلك** فإن عباده وكّلوا إليه مصالحهم اعتماداً على إحسانه.

[٧٠٣] **القوي؛ القادر على كل أمر.**

[٧٠٤] **المتين** قال الآمدي: معناه نفي النهاية في القدرة يعني أن قدرته لا تناهي، وفي عبارة الكتاب **هي النهاية في القدرة** ولا يبعد أن يكون تصحيفاً والأظهر أن يراد أن المتانة هي بلوغ القدرة إلى النهاية والغاية وذلك إذا كانت غير متناهية.

[٧٠٥] **الولي؛ الحافظ للولاية** أي النصرة فمعناه الناصر، وقيل: هو بمعنى المتولي للأمر والقائم به.

[٧٠٦] **الحميد؛ المحمود** فهو صفة إضافية.

[٧٠٧] **المحصي؛ العالم، وقيل: المنبئ عن عدد كل معدود** فيرجع إلى صفة الكلام، **وقيل: القادر ومنه علم أن لن تحصوه أي لن تطيقوه.**

[٧٠٨] **المبدئ؛ المتفضل بابتداء النعم.**

[٧٠٩] **المعيد؛ يعيد الخلق** بعد هلاكه.

[٧١٠] **المحيي؛ خالق الحياة.**

[٧١١] **المميت؛ خالق الموت.**

[٧١٢] **الحي؛ ظاهرٌ** مما مرّ.

٥ [٧١٣] **القيوم؛ الباقي الدائم** فهو صفةٌ نفسية، **وقيل: المدبر** للمخلوقات بأسرها فهو صفة فعلية.

[٧١٤] **الواجد الغني** الذي لا يفتقر فهو صفةٌ سلبية، **وقيل**: معناه **العالم.**

[٧١٥] **الماجد العالي** المرتفع فهو صفةٌ إضافية، **وقيل: من له الولاية والتولية** فيكون صفة فعلية.

١٠ [٧١٦] **الأحد؛ قد مرّ تفسيره** أي علم ذلك مما سبق في وحدانيته من أنه يمتنع أن يشاركه شيء في ماهيته وصفات كماله وقد يروى الواحد بل الأحد ويفرق بينهما فيقال: هو أحدي الذات أي لا تركيب فيه وواحدٌ في الصفات أي لا مشارك له فيها.

[٧١٧] **الصمد** معناه **السيد** وهو المالك فيكون صفة إضافية، **وقيل**: معناه

١٥ **الحليم** أي الذي لا يستفزه ولا تقلقه أفعال العصاة فيكون صفة سلبية، **وقيل: العالي الدرجة، وقيل: المدعوّ المسؤول** الذي يصمد أي يقصد لقضاء الحوائج، وعلى التقديرين هو صفةٌ إضافية، **وقيل: الصمد ما لا جوف له** أي المصمت فداله مبدلةٌ من التاء وحاصله نفي التركيب وقبول الانقسام.

[٧١٨] **القادر المقتدر** كلاهما **ظاهر** والثاني أبلغ من الأول.

٢٠ [٧١٩] **المقدّم المؤخّر؛ يقدّم من يشاء ويؤخّر من يشاء.**

[٧٢٠] **الأوّل الآخر؛ لم يزل ولا يزال** أي أنه قبل كل شيء وليس قبله شيء وبعد كل شيء وليس بعده شيء فهما صفتان سلبيتان.

[٧٢١] **الظاهر؛ المعلوم بالأدلة القاطعة** فهو صفةٌ إضافية، **وقيل: الغالب** فصفةٌ فعلية من ظهر فلان على فلان أي قهره.

[٧٢٢] **الباطن؛ المحتجب عن الحواس** بحيث لا تدركه أصلاً فيكون صفة سلبية، **وقيل: العالم بالخفيات.**

٥ [٧٢٣] **الوالي المالك.**

[٧٢٤] **المتعالي؛ كالعلي** مع نوع من المبالغة.

[٧٢٥] **البرّ؛ فاعل البرّ** والإحسان.

[٧٢٦] **التوّاب؛ يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه** من المعاصي.

[٧٢٧] **المنتقم؛ المعاقب لمن عصاه.**

١٠ [٧٢٨] **العفوّ الماحي** للسيئات والمزيل لآثارها من صحائف الأعمال.

[٧٢٩] **الرؤوف؛ المريد للتخفيف** على العبيد.

[٧٣٠] **مالك الملك؛ يتصرف فيه** وفي مخلوقاته كما يشاء.

[٧٣١] **ذو الجلال والإكرام؛ كالجليل** قال الآمدي: هو قريبٌ من معنى الجليل.

١٥ [٧٣٢] **المقسط العادل** من أقسط أي عدل وقسط أي جار.

[٧٣٣] **الجامع؛ أي للخصوم يوم القضاء.**

[٧٣٤] **الغني؛ لا يفتقر إلى شيء.**

[٧٣٥] **المغني؛ المحسن لأحوال الخلق.**

[٧٣٦] **المانع؛ لما يشاء من المنافع.**

٢٠ [٧٣٧] **الضارّ النافع؛ منه الضرر والنفع.**

[٧٣٨] **النور** الظاهر بنفسه المظهر لغيره.

[٧٣٩] **الهادي؛ يخلق الهدى** في قلوب المؤمنين.

[٧٤٠] **البديع؛ أي المبدع** فإنه الذي فطر الخلائق بلا احتذاء مثال، وقيل: بديعٌ في نفسه لا مثل له.

[٧٤١] **الباقي؛ لا آخر له.**

٥ [٧٤٢] **الوارث؛ الباقي بعد فناء الخلق.**

[٧٤٣] **الرشيد العدل، وقيل: المرشد** إلى سبيل الخيرات.

[٧٤٤] **الصبور الحليم؛** وقد مرّ.

[٧٤٥] **فهذه هي الأسماء الحسنى** الواردة في الرواية المشهورة **نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفر لنا** ذنوبنا **ويرحمنا** بمنّه وكرمه **إنه** ١٠ **هو الغفور الرحيم.**

[٧٤٦] ثم إن المصنف تابع الآمدي في تفسير هذه الأسماء على وجه الاختصار تقريباً لفهمها على طلابها فتبعناهما فيه، ومن أراد الاستقصاء في ذلك فعليه بالرسائل المؤلفة في تفسيراتها واشتقاقاتاه وما ذكر فيها من المعاني المختلفة والأقوال المتفاوتة.

الموقف السادس في السمعيات

[٧٤٧] أي في الأمور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة أو تتوقف هي على السمع كالمعاد وأسباب السعادة والشقاوة من الإيمان والطاعة والكفر والمعصية وفيه مراصد أربعة؛ ثلاثة منها في الأمور التي ذكرناها وواحدٌ منها في الإمامة وليست من العقائد الأصلية كما مرّ وسيأتي أيضاً.

المرصد الأول في النبوات

وفيه مقاصد تسعة؛

المقصد الأول في معنى النبي

[٧٤٨] وهو لفظٌ منقولٌ في العرف عن مسماه اللغوي إلى معنىً عرفي؛ أما المعنى اللغوي فقيل: هو المنبئ واشتقاقه من النبأ فهو حينئذٍ مهموزٌ لكنه يخفف ويدغم، وهذا المعنى حاصلٌ لمن اشتهر بهذا الاسم لإنبائه عن الله تعالى. وقيل: النبي مشتقٌّ من النبوة وهو الارتفاع يقال: تنبّى فلانٌ، إذا ارتفع وعلا، والرسول عن الله موصوفٌ بذلك لعلوّ شأنه وسطوع برهانه، وقيل: من النبي وهو الطريق لأنه وسيلةٌ إلى الله تعالى.

[٧٤٩] وأما مسماه في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من المليين. من قال له الله تعالى ممّن اصطفاه من عباده: أرسلتك إلى قوم كذا أو إلى الناس جميعاً أو بلّغهم عنّي ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبّئهم ولا يشترط فيه أي في الإرسال شرط من الأعراض والأحوال المكتسبة بالرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من عباده فالنبوة رحمةٌ وموهبةٌ متعلقةٌ بمشيئته فقط، وهو أعلم حيث يجعل رسالاته وفي دلالة هذه الآية على المطلوب نوع خفاء كما لا يخفى،

وهذا الذي ذهب إليه أهل الحق بناء على القول بالقادر والمختار الذي يفعل ما يشاء ويختار ما يريد.

[٧٥٠] وأما الفلاسفة فقالوا: هو أي النبي من اجتمعت فيه جواص ثلاث يمتاز بها عن غيره؛ أحدها أي أحد هذه الأمور المختصة به أن يكون له اطلاعٌ على المغيّبات الكائنة والماضية والآتية ولا يستنكر هذا الاطلاع لأن النفوس الإنسانية مجردة في ذاتها عن المادة غير حالّةٍ فيها بل هي لا مكانية ولها نسبةٌ في التجرد إلى المجردات العقلية والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما يحدث في هذا العالم العنصري الكائن الفاسد لكونها مبادئ له فقد تتصل النفس الناطقة بها أي بتلك المجردات اتصالاً معنوياً وتنجذب إليها بواسطة الجنسية وتشاهد ما فيها من صور الحوادث فتحكيها أي يرتسم فيها من تلك الصور ما تستعد هي لارتسامه فيها كمرآةٍ تحاذى بها مرآة أخرى فيها نقوش فينعكس منها إلى الأولى ما يقابلها، ويؤيّده أي يدل على جواز ما قلنا من أن تكون للنبي نفسٌ قوية بهذه المرتبة ما ترى النفوس أي رؤية النفوس البشرية وما عليها من التفاوت في إدراك المعاني العقلية في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتاً متصاعداً إلى النفوس القدسية التي تدرك النظريات الكثيرة بالحدس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلاً إلى البليد الذي لا يكاد يفقه قولاً. وكيف يستنكر ذلك الاطلاع في حق النبي وقد يوجد ذلك فيمن قلت: شواغله لرياضة بأنواع المجاهدات أو مرض صارفٌ للنفس عن الاشتغال بالبدن واستعمال الآلة أو نوم تنقطع به إحساساته الظاهرة فإن هؤلاء قد يطلعون على مغيبات ويخبرون عنها كما يشهد به التسامع والتجارب بحيث لا يبقى فيه شبهة للمنصفين.

[٧٥١] قلنا: ما ذكرتم مردودٌ بوجوه إذ الاطلاع على جميع المغيبات لا يجب للنبي اتفاقاً منّا ومنكم، ولهذا قال سيد الأنبياء: «ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسّني السوء»، والبعض أي الاطلاع على البعض لا

يختص به أي بالنبي كما أقررتم به حيث جوّزتموه للمرتاضين والمرضى والنائمين فلا يتميز به النبي عن غيره، ثم نقول: إحالة ذلك أي الاطلاع المختص بالنبي على اجتلاف النفوس في صفاء جوهرها وكدره وشدة قوّتها على قطع التعلق والتوجه إلى جناب القدس والملأ الأعلى وضعفها مع اتحادها بالنوع كما هو مذهبهم مشكل لأن المساواة في الماهية توجب الاشتراك في الأحكام والصفات وإسناد الاختلاف إلى أحوال البدن مبنيٌّ على القول بالموجب بالذات، و نقول أيضاً: باقي المقدمات من الاتصال بالمبادئ العالية بعلة الجنسية وانتقاشها بما فيها من صور الحوادث كما في المرايا المتقابلة خطابية لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً.

[٧٥٢] وثانيها أي ثاني تلك الأمور المختصة بالنبي أن يظهر منه الأفعال الخارقة للعادة لكون هيولى عالم العناصر مطيعةً له منقادةً لتصرفاته انقياد بدنه لنفسه في حركاته وسكناته على وجوهٍ شتّى وأنحاء مختلفة بحسب إرادته، ولا يستنكر ذلك الانقياد فإن النفوس الإنسانية ليست منطبعةً في الأبدان وهي بتصوراتها مؤثرةٌ في المواد البدنية كما نشاهد من الاحمرار والاصفرار والتسخن عند الخجل والوجل والغضب هذا نشر على ترتيب اللف، و كما نشاهد من السقوط من المواضع العالية القليلة العرض بتصور السقوط وإن كان ممشاه في غيرها أي في المواضع السافلة أقل عرضاً وإذا كانت إرادات النفس وتصوراتها مؤثرة في البدن مع عدم الانطباع فيه فلا يبعد أن تقوى نفس النبي بحيث تنقاد له الهيولى العنصرية فتؤثر فيها إرادته وتصوراته حتى تحدث بإرادته في الأرض رياحٌ وزلازل وحرق وغرق وهلاك أشخاص ظالمة وخراب مدن فاسدة.

[٧٥٣] وبالجملة تتصرف نفسه في العنصريات خصوصاً في العنصر الذي تكون مناسبته لمزاجه أشد وأقوى بمجرد الإرادة والتصور من غير أن يستعمل آلة، وكيف يستنكر حدوث هذه الأمور الخارقة العجيبة من النبي ونشاهد مثلها من أهل الرياضة والإخلاص على ما هو مشهورٌ في كل عصرٍ من الصلحاء.

[٧٥٤] **قلنا: هذا** الذي ذكرتم من كون تصورات النفس وإرادتها مؤثرة في الأبدان **بناءً على تأثير النفوس في الأجسام** وأحوالها وقد بيّنا بطلانه بما سلف من أن لا مؤثر في الوجود إلا الله سبحانه، **والمقارنة** بين التغيرات البدنية وبين التصورات والإرادات النفسية **لا تعطيه** أي لا تدل على كونها مؤثرة فيه لجواز أن يكون الدوران بطريق العادة **مع أنه** أي ظهور الأمور العجيبة الخارقة للعادة **لا يختص بالنبي** كما اعترفتم به فكيف تميزه عن غيره.

[٧٥٥] **وثالثها أن يرى الملائكة مصورةً** بصورٍ محسوسة **ويسمع كلامهم وحياً** من الله إليه **ولا يستنكر أن يحصل له في يقظته مثل ما يحصل للنائم في نومه** من مشاهدة أشخاص يكلمونه بكلامٍ منظومٍ دالٍّ على معانٍ مطابقةٍ للواقع وذلك **لتجرد نفسه عن الشواغل البدنية وسهولة انجذابه إلى عالم القدس** فإذا انجذبت إليه واتصلت به في يقظته شاهدت المعقولات كمشاهدة المحسوسات فإن القوة المتخيلة تكسو المعقول المرتسم في النفس لباس المحسوس وتنقشه في الحس المشترك على نحو انتقاش المحسوسات فيه من خارج، **وربما صار** الانجذاب والاتصال بعالم القدس **ملكة** أي صفة راسخة للنبي، **و** حينئذٍ **يحصل** له ذلك الانجذاب وما يترتب عليه من المشاهدة **بأدنى توخه** منه.

[٧٥٦] **قلنا: هذا** الذي ذكروه لا يوافق مذهبهم واعتقادهم بل هو **تلبيسٌ** على الناس في معتقدهم **وتستر** عن شناعته **بعبارة لا يقولون بمعناها** وذلك **لأنهم لا يقولون بملائكةٍ يرون بل الملائكة عندهم** إما **نفوسٌ مجردةٌ** في ذواتها متعلقةٌ بأجرام الأفلاك وتسمى ملائكة سماوية أو عقول مجردة ذاتاً وفعلاً وتسمى بالملأ الأعلى **ولا كلام لهم يسمع لأنه من خواص الأجسام** إذ الحرف والصوت عندهم من الأمور العارضة للهواء المتموّج كما سلف فلا يتصور كلامٌ حقيقي للمجردات. **ومآله** أي مآل ما ذكروه في الخاصة الثالثة **إلى تخيل ما لا وجود له في الحقيقة كما للمرضى والمجانين** فإنهم يشاهدون ما لا وجود له في الخارج **على ما صرّحوا به** وقرروا ما هو السبب فيه، ولا شك أن ذلك إنما

يكون على سبيل التخيل دون المشاهدة الحقيقية، **ولو كان أحدنا آمراً وناهياً من قبل نفسه بما يوافق المصلحة ويلائم العقل لم يكن نبياً باتفاق** من العقلاء **فكيف** يكون نبياً من كان أمره ونهيه **من قبل ما يرجع إلى تخيلات لا أصل لها** قطعاً **وربما جالف** ما دعا إليه **المعقول** أيضاً **هذا** كما مضى.

٥ [٧٥٧] **ثم أنهم قالوا: من اجتمعت فيه هذه الخواص** الثلاث **انقادت له النفوس** البشرية **المختلفة** بطوعها **مع ما جبلت عليه من الآباء** عن الانقياد لبني نوعها **وذلّت له الهمم المتفاوتة على ما هي عليه من اجتلاف الآراء فيصير** ذلك الانقياد التام ظاهراً وباطناً **سبباً لقرار** أي ثبات **الشريعة التي بها يتم التعاون الضروري لنوع الإنسان** وإنما كان التعاون ضرورياً لهذا النوع **من حيث أنه لا يستقل** واحدٌ منهم

١٠ **بما يحتاج إليه في معاشه** من مأكله ومشربه وملبسه **دون مشاركةٍ من أبناء جنسه في المعاملات** وهي أن يعمل كل واحدٍ لآخر مثل ما يعمله الآخر له، **والمعاوضات** وهي أن يعطي كل واحدٍ صاحبه من عمله بإزاء ما يأخذ منه من عمله. ألا يرى أنه لو انفرد إنسانٌ وحده لم يتيسر أو لم تحسن معيشته بل لا بد له من أن يكون معه آخرون من بني نوعه حتى يخبز هذا لذلك ويطحن ذاك لهذا

١٥ ويزرع لهما ثالث وهكذا فإذا اجتمعوا على هذا الوجه صار أمرهم مكفياً، ولذلك قيل: الإنسان مدنيٌّ بالطبع فإن التمدن هو هذا الاجتماع ولا بد لهم في التعاون من معاملة ومعاوضة يجريان بينهم ولا بد فيهما من قانون عدل يحافظ عليه دفعاً للظلم.

[٧٥٨] وإليه أشار بقوله: **ولولا شريعةٌ ينقاد لها الخاص والعام لاشرأبت كل**

٢٠ **نفسٍ** أي مدّت عنقها **إلى ما يريده غيره وطمح** أي ارتفع **عين كل إلى ما عند الآخر فحصل** بينهم **التنازع وأدّى** ذلك التنازع **إلى التواثب والتشاجر** أي الاختلاف **والتقاتل والتناحر وشمل** الناس **الهرج** أي القتل **والمرج** أي الاختلاط **واجتلّت أمور المعاش والمعاد فوجب في الطبيعة** وجود الموصوف بتلك الخواص **لما علم من شمول العناية فيما أعطى كل حيوانٍ من الآلات** اللائقة به **وهدى** أي كل واحدٍ منه **إلى ما**

فيه بقاؤه وبه قوامه سيما الأنسان فإن العناية به في الإعطاء والهداية أكثر وهو أشرف الأنواع الحيوانية سخّر له ما عداه من تلك الأنواع وهذا أي وجود من اجتمعت فيه الخواص المذكورة من أعظم مصالحه لما ظهر فيه من جلب المنافع الجليلة ودفع المضار الشديدة أفترى الطبيعة تهمل ذلك؛ كلا والحاصل ٥ أن وجود النبي سبب للنظام في المعاش والمعاد فيجب ذلك في العناية الإلهية المقتضية لأبلغ وجوه الانتظام في مخلوقاته؛ فهذه طريقة إثبات النبوة على مذهب الحكماء.

المقصد الثاني في حقيقة المعجزة

[٧٥٩] وهي بحسب الاصطلاح عندنا عبارة عن ما قصد به إظهار صدق من ١٠ ادّعى أنه رسول الله، والبحث فيها عن أمور ثلاثة؛ عن شرائطها وكيفية حصولها ووجه دلالتها على صدق مدّعى الرسالة.

البحث الأول في شرائطها

[٧٦٠] وهي سبع؛ الشرط الأول أن يكون فعل الله أو ما يقوم مقامه من التروك؛ وإنما اشترط ذلك لأن التصديق منه أي من الله تعالى لا يحصل بما ليس ١٥ من قبله، وقولنا: أو ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما إذا قال: معجزتي أن أضع يدي على رأسي وأنتم لا تقدرون عليه أي على وضع أيديكم على رؤوسكم ففعل وعجزوا فإنه معجزٌ دالٌّ على صدقه ولا فعل لله ثمة فإن عدم خلق القدرة فيهم على ذلك الوضع ليس فعلاً صادراً عنه تعالى بل هو عدم تصرف، ومن جعل الترك وجودياً بناءً على أنه الكف حذفه لعدم الحاجة إليه فالشرط عنده كون المعجزة ٢٠ من فعل الله. وفي كلام الآمدي أن المعجز إن كان عدمياً كما هو أصل شيخنا فالمعجز ههنا عدم خلق القدرة فلا يكون فعلاً وإن كان وجودياً كما ذهب إليه بعض أصحابنا فالمعجز هو خلق العجز فيكون فعلاً فلا حاجة إلى قولنا أو ما يقوم مقامه.

[٧٦١] الشرط **الثاني أن يكون** المعجز **خارقاً للعادة إذ لا إعجاز دونه** فإن المعجز ينزل من الله منزلة التصديق بالقول كما سيأتي، وما لا يكون خارقاً للعادة بل معتاداً كطلوع الشمس في كل يوم وبدوّ الأزهار في كل ربيع فإنه لا يدل على الصدق لمساواة غيره إياه في ذلك حتى الكذاب في دعوى النبوة. ٥

[٧٦٢] **وشرط قوم** في المعجز **أن لا يكون مقدوراً للنبي** إذ لو كان مقدوراً له كصعوده إلى الهواء ومشيه على الماء لم يكن نازلاً منزلة التصديق من الله تعالى **وليس بشيء لأن قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز**. قال الآمدي: هل يتصور كون المعجزة مقدورة للرسول أم لا. اختلفت الأئمة فيه فذهب بعضهم إلى أن المعجز فيما ذكر من المثال ليس هو الحركة بالصعود أو ١٠ المشي لكونها مقدورة له بخلق الله فيه القدرة عليها؛ إنما المعجز هناك هو نفس القدرة عليها، وهذه القدرة ليست مقدورة له، وذهب آخرون إلى أن نفس هذه الحركة معجزة من جهة كونها خارقة للعادة ومخلوقة لله تعالى وإن كانت مقدورةً للنبي وهو الأصح؛ وإذا عرفت هذا فلا يخفى عليك ما في عبارة الكتاب من الاختلال. ١٥

[٧٦٣] **الثالث أن تتعذر معارضته فإن ذلك حقيقة الإعجاز.**

[٧٦٤] **الرابع أن يكون ظاهراً على يد مدّعي النبوة ليعلم أنه تصديقٌ له.**

[٧٦٥] **وهل يشترط التصريح بالتحدي** وطلب المعارضة كما ذهب إليه بعضهم؛ **الحق أنه لا** يشترط **بل يكفي قرائن الأحوال مثل أن يقال له** أي لمدّعي النبوة: **إن كنت نبياً فأظهر معجزاً ففعل** بأن دعا الله فأظهره فيكون ظهوره دليلاً ٢٠ على صدقه ونازلاً منزلة التصريح بالتحدي.

[٧٦٦] **الخامس أن يكون موافقاً للدعوى؛ فلو قال: معجزتي أن أحيي ميتاً ففعل خارقاً آخر** كنتق الجبل مثلاً **لم يدل على صدقه** لعدم تنزّله منزلة تصديق الله إياه.

[٧٦٧] السادس أن لا يكون ما ادّعاه وأظهره من المعجزة مكذباً له؛ فلو قال: معجزتي أن ينطق هذا الضب فقال: إنه كاذب، لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه لأن المكذب هو نفس الخارق. نعم لو قال: معجزتي أن أحيي هذا الميت فأحياه فكذبه ففيه احتمال، والصحيح أنه لا يخرج بذلك عن كونه معجزاً لأن المعجز إحياؤه وهو غير مكذب له، إنما المكذب هو ذلك الشخص بكلامه وهو بعد ذلك الإحياء مختارٌ في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى فلا يقدح تكذيبه في دلالة الإحياء على صدقه، وقيل: هذا الذي ذكرنا من عدم خروجه عن كونه معجزاً إنما هو إذا عاش بعده أي بعد الإحياء زماناً واستمر على التكذيب. قال الآمدي: لا أعرف في هذه الصورة خلافاً بين الأصحاب. ولو خرّ ميتاً في الحال قال القاضي: بطل الإعجاز لأنه كان أحيي للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب، والحق أنه لا فرق بين استمرار الحياة مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين بخلاف الضب والظاهر أنه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي أن يقول: أنا آتي بخارقٍ من الخوارق ولا يقدر أحدٌ على أن يأتي بواحدٍ منها، وفي كلام الآمدي أن هذا متفقٌ عليه. قال: فإذا كان المعجز معيناً فلا بد في معارضته من المماثلة، وإذا لم يكن معيناً فأكثر الأصحاب على أنه لا بد فيها من المماثلة، وقال القاضي: لا حاجة إليها، وهو الحق لظهور المخالفة فيما ادّعاه.

[٧٦٨] السابع أن لا يكون المعجز متقدّماً على الدعوى بل مقارناً لها بلا اختلاف، أو متأخراً عنها على تفصيلٍ سيأتي وذلك لأن التصديق قبل الدعوى لا يعقل فلو قال: معجزتي ما قد ظهر على يدي قبل، لم يدل على صدقه ويطالب به أي بالإتيان بذلك الخارق أو بغيره بعد أي بعد الدعوى فلو عجز كان كاذباً قطعاً. فإن قال في إظهار المعجزة: هذا الصندوق فيه كذا وكذا، وقد علمنا خلوّه واستمرّ بين أيدينا من غلقه إلى فتحه فإن ظهر كما قال كان معجزاً، وإن جاز خلقه فيه قبل التحدي لأن المعجز إخباره عن الغيب وهو واقعٌ من التحدي موافقٌ للدعوى لا

خلق ذلك الشيء في الصندوق، و أما احتمال أن العلم بالغيب خلق فيه قبل التحدي فيكون متقدماً على الدعوى مع كونه معجزاً فإنه بناء أي مبنيٌّ على جواز إظهار المعجز على يد الكاذب وسنبطله وإنما كان مبنياً على ذلك لأن العلم بالغيب لو كان مخلوقاً قبل التحدي لم يكن إخباره بل منزّلاً منزلة التصديق له فيكون هو كاذباً في دعواه أنه آية صدقه ودليلٌ عليه، وسيأتيك أنه لا يتصور عندنا ظهور الخارق على يد الكاذب.

[٧٦٩] فإن قيل: ما ذكرتموه من امتناع تقدم المعجز على الدعوى يفضي إلى إبطال كثيرٍ من المعجزات المنقولة عن الأنبياء وإليه الإشارة بقوله: فما تقولون في كلام عيسى في المهد وتساقط الرطب الجنيّ عليه من النخلة اليابسة فإنهما معجزتان له مع تقدمهما على الدعوى، و ما تقولون أيضاً في معجزات رسولكم من شق بطنه وغسل قلبه وإظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر عليه فإنها كلها متقدمة على دعوى الرسالة.

[٧٧٠] قلنا: تلك الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات إنما هي كرامات وظهورها على الأولياء جائز والأنبياء قبل نبوّتهم لا يقصرون عن درجة الأولياء فيجوز ظهورها عليهم أيضاً، وحينئذٍ تسمى إرهاصاً أي تأسيساً للنبوة من «أرهصت الحائط» أي أسّسته، والمنكرون للكرامات جعلوها معجزات لنبيٍّ آخر في ذلك العصر وهو مردودٌ لوجودها في عصرٍ لا نبي فيه.

[٧٧١] هذا وقد قال القاضي: إن عيسى كان نبياً في صباه لقوله: ﴿وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ ولا يمتنع من القادر المختار أن يخلق في الطفل ما هو شرط النبوة من كمال العقل وغيره فلا تكون معجزاته في حال صغره متقدمةً على نبوّته ودعواه إياها ولا يخفى بعده مع أنه لم يتكلم بعد هذه الكلمة المنقولة عنه ببنت شفة إلى أوانه ولم يظهر الدعوة بعد أن تكلم بها إلى أن تكامل فيه شرائطها وبلغ أربعين سنة، ومن البيّن أن ثبوت النبوة في مدةٍ طويلةٍ بلا دعوةٍ وكلام مما لا يقول به عاقل، و أما قوله:

﴿وَجَعَلَنِي نَبِيّاً﴾ فهو كقول النبي ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» في أنه تعبيرٌ عن المتحقق فيما يستقبل بلفظ الماضي فهذا الذي قررناه إنما هو في المعجز المتقدم على الدعوى.

[٧٧٢] وأما المتأخر عنها فإما أن يكون تأخره بزمانٍ يسيرٍ يعتاد مثله فظاهر أنه دال على الصدق بخلاف المتقدم بزمانٍ يسير فإنه لا يدل عليه أصلاً، وأما أن يكون تأخره بزمانٍ متطاولٍ مثل أن يقول: معجزتي أن يحصل كذل بعد شهر فحصل فاتفقوا على أنه معجز دالٌّ على ثبوت النبوة لكن اختلفوا في وجه دلالته فقيل: إخباره عن الغيب فيكون المعجز على هذا القول مقارناً للدعوى لكن تخلف عنها علمنا بكونه معجزاً، وإنما انتفى التكليف بمتابعته حينئذٍ أي لم يجب على الناس التصديق بنبوّته ومتابعته في الزمان الواقع بين الإخبار وحصول الموعود به لأن شرطه أي شرط التكليف بالتصديق والمتابعة العلم بكونه معجزاً وذلك إنما يحصل بعد وجود ما وعد به وقيل حصوله أي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخراً عن الدعوى.

[٧٧٣] وقيل: يصير قوله أي إخباره معجزاً عند حصوله أي حصول الموعود به فيكون المعجز على هذا القول متأخراً باعتبار صفته أعني كونه معجزاً، والحق أن المتأخر هو علمنا بكونه معجزاً يعني أن المختار هو القول الأول لأن إخباره كان إخباراً بالغيب في نفس الأمر فيكون معجزاً مقارناً للدعوى، والمتخلف عنها هو علمنا بكونه معجزاً لا كونه معجزاً فبطل بذلك القول الثالث، وأما القول الثاني فلا طائل تحته لأن ذلك الحصول لا يمكن جعله معجزاً إلا إذا كان خارقاً للعادة وربما لم يكن كذلك، وإن جعل شرطاً لاتصاف الإخبار بالإعجاز فقد رجع إلى الثالث وبطل ببطلانه ولهذا لم يوجد هذا القول في إبكار الأفكار.

البحث الثاني في كيفية حصولها

[٧٧٤] المذهب عندنا أنه فعل الفاعل المختار يظهرها على يد من يريد تصديقه بمشيئته لما تعلق به مشيئته من دعوى النبوة ممن أرسله إلى الناس ليدعوهم إلى ما ينجيهم ويسعدهم في الدارين ولا يشترط لإظهارها استعداد كما لا يشترط في النبوة على ما مرّ خلافاً للحكماء.

[٧٧٥] وقال الفلاسفة: إنها تنقسم إلى تركٍ وقولٍ وفعل؛ أما الترك فمثل أن يمسك عن القوت المعتاد برهة من الزمان بخلاف العادة وسببه انجذاب النفس الزكية عن الكدورات البشرية إما لصفاء جوهرها في أصل فطرتها وإما لتصفيته بضربٍ من المجاهدة وقطع العلائق إلى عالم القدس واشتغالها بذلك عن تحليل مادة البدن فلا تحتاج إلى البدن كما نشاهده في المرضى من أن النفس لاشتغالها بمقاومتها لمرضٍ من الأمراض الحادة وتحليلها للمواد الردئة تنكف وتمتنع عن التحليل للمواد المحمودة فتمسك عن القوت الذي تحتاج إليه بدلاً عما تحلل من هذه المواد ما لو أمسك أي زماناً لو أمسك عنه في أيام صحته شطره أي نصفه بل عشره هلك بلا شبهة، وإذا جاز ذلك في المريض كان جوازه في المتوجه المنخرط في سلك الملأ الأعلى أولى؛ وكيف لا والمرض مضادٌّ للطبيعة ومضعفٌ للقوى فتكون الحاجة إلى الرطوبات المطلوبة لحفظها المبني على تعادل الأركان أشد وأقوى، وأما التوجه فيوجد فيه من اللذات الروحانية بالأنوار القدسية ما يقوم مقام الغذاء كما أشير إليه بقوله عليه السلام: «أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني».

[٧٧٦] وأما القول فكالإخبار بالغيب وسببه ما مرّ في المقصد الأول من انجذاب نفسه النقية عن الشواغل البدنية إلى الملائكة السماوية وانتقاشها بما فيها من الصور وانتقال الصورة إلى المتخيلة والحس المشترك.

[٧٧٧] وأما الفعل فبأن يفعل فعلا لا تفي به منّة غيره من نتق جبل أو شقّ بحر، وقد تقدم بيانه بأن نفسه لقوّتها تتصرف في مادة العناصر كما تتصرف في أجزاء بدنه.

البحث الثالث في كيفية دلالتها على صدق مدّعى النبوة

٥ [٧٧٨] وهذه الدلالة ليست دلالةً عقلية محضة كدلالة الفعل على وجود الفاعل ودلالة أحكامه وإتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه فإن الأدلة العقلية ترتبط لنفسها بمدلولاتها ولا يجوز تقديرها غير دالةٍ عليها، وليست المعجزة كذلك فإن خوارق العادات كانفطار السموات وانتثار الكواكب وتدكدك الجبال يقع عند تصرّم الدنيا وقيام الساعة ولا إرسال في ذلك ١٠ الوقت، وكذلك تظهر الكرامات على أيدي الأولياء من غير دلالة على صدق مدّعي النبوة ولا دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي فيدور بل هي دلالةٌ عادية كما أشار إليه بقوله:

[٧٧٩] وهي عندنا أي الأشاعرة إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه أي عقيب ظهور المعجزة فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً ١٥ فمعلومٌ انتفاؤه عادةً فلا تكون دلالته عقلية لتخلف الصدق عنه في الكاذب بل عادية كسائر العاديات لأن من قال: أنا نبي، ثم نتق الجبل وأوقفه على رؤوسهم وقال: إن كذّبتموني وقع عليكم وإن صدّقتموني انصرف عنكم، فكلما همّوا بتصديقه بعد عنهم وإذا همّوا بتكذيبه قرب منهم علم بالضرورة أنه صادقٌ في دعواه، والعادة قاضيةٌ بامتناع ذلك من الكاذب مع كونه ممكناً عنه إمكاناً عقلياً لشمول قدرته تعالى ٢٠ للممكنات بأسرها.

[٧٨٠] وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا: إذا ادّعى الرجل بمشهد الجمّ الغفير إني رسول هذا الملك إليكم، ثم قال للملك: إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد لك من السرير واقعد بمكانٍ لا تعتاده، ففعل كان ذلك نازلاً منزلة التصديق

بصريح مقاله ولم يشك أحد في صدقه بقرينة الحال. وليس هذا الذي ذكرناه من باب قياس الغائب على الشاهد حتى يتجه عليه أن الشاهد تعلل أفعاله بالأغراض لأنه يراعي المصالح ويدرأ المفاسد بخلاف الغائب إذ لا يبالي بالمصلحة والمفسدة فلا يصح القياس بل ندّعي في إفادته العلم الضرورة العادية أي ندّعي أن ظهور المعجز يفيد علماً بالصدق وأن كونه مفيداً له معلومٌ لنا بالضرورة العادية ونذكر هذا المثال للتفهيم وزيادة التقرير. ٥

[٧٨١] وقالت المعتزلة: خلق المعجز على يد الكاذب مقدورٌ لله تعالى لعموم قدرته لكنه ممتنعٌ وقوعه في حكمته لأن فيه إيهام صدقه وهو إضلالٌ قبيحٌ من الله فيمتنع صدوره عنه كسائر القبائح.

[٧٨٢] قال الشيخ وبعض أصحابنا: إنه أي خلق المعجزة على يد الكاذب غير مقدورٍ في نفسه لأن لها أي للمعجزة دلالة على الصدق قطعاً أي دلالة قطعية يمتنع التخلف فيها فلا بد لها من وجه دلالة إذ به يتيمز الدليل الصحيح عن غيره وإن لم نعلمه أي ذلك الوجه بعينه فإن دلّ المعجز المخلوق على يد الكاذب على الصدق كان الكاذب صادقاً وهو محال وإلا انفكّ المعجز عما يلزمه من دلالته القطعية على مدلوله وهو أيضاً محال. ١٠ ١٥

[٧٨٣] وقال القاضي: اقتران ظهور المعجزة بالصدق ليس أمراً لازماً لزوماً عقلياً كاقتران وجود الفعل بوجود فاعله بل هو أحد العاديات كما عرفت فإذا خوّزنا انخراقها أي انخراق العاديات عن مجراها العادي خاز إخلال المعجز عن اعتقاد الصدق وحينئذٍ يجوز إظهاره على يد الكاذب إذ لا محذور فيه سوى خرق العادة في المعجزة والمفروض أنه جائز، وإما بدون ذلك التجويز فلا يجوز إظهاره على يده لأن العلم بصدق الكاذب محال. ٢٠

[٧٨٤] **تذنيب؛ من الناس من أنكر إمكان المعجزة** في نفسها **ومنهم من أنكر دلالتها** على صدق مدّعي النبوة، **ومنهم من أنكر العلم بها وستأتيك** في المقصد التالي لهذا المقصد **شبههم بأخوبتها**.

المقصد الثالث في إمكان البعثة

[٧٨٥] **وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد ﷺ فإن الدال على الوقوع دالٌ على الإمكان** بلا اشتباه، **وقالت الفلاسفة: إنها واجبةٌ عقلاً لما مرّ** من أن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الأزلية لا يتم بدون وجود النبي الواضع لقوانين العدل.

[٧٨٦] **وقال بعض المعتزلة: يجب على الله، و** فصل **بعضهم** فقال: **إذا علم الله من أمة أنهم يؤمنون** وجب عليه إرسال النبي إليهم لما فيه من استصلاحهم **وإلا** أي وإن لم يعلم ذلك بل علم أنهم لا يؤمنون لم يجب الإرسال بل **حسن** قطعاً لأعذارهم.

[٧٨٧] **وقال أبو هاشم: يمتنع خلوّه** أي خلوّ البعث **عن تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها** لأن البعثة الخالية عنه لا فائدة فيها، **وجوّزه الجبائي لتقرير الواجبات العقلية** فإنه فائدةٌ جليلة **و** جوّزه أيضاً **لتقرير الشريعة المتقدمة** سواء كانت مندرسة أو لا.

[٧٨٨] **وقيل**: إنما يجوز البعث لتقريرها **إذا اندرست وهو** أي هذا الذي نقلناه من المعتزلة على الوجوه المختلفة **بناءً** أي مبني **على أصلهم** الفاسد أعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وما يتفرع عليها من اعتبار الغرض ووجوب الألطاف ورعاية الأصلح فيكون فاسداً أيضاً، **و** على تقدير صحته **لا يضرّنا** في مدّعانا **فإنّا** إنما **ادّعينا الإمكان العام** الذي يجامع الوجوب لا الإمكان الخاص الذي ينافيه **وغرضنا هنا ردّ شبه المنكرين** للبعثة.

[٧٨٩] **وهم طوائف؛ الأولى من أحالها** أي أحكم باستحالتها لذاتها. **الثانية من** جوّزها ولكن **قال: لا تخلو** البعثة **عن التكليف** بأوامر ونواه **وأنه** أي التكليف **ممتنعٌ** فتنتفي البعثة لانتفاء لازمها. **الثالثة من** جوّز التكليف و **قال: في العقل كفاية** في معرفة التكاليف فلا حاجة إلى البعثة بل لا فائدة فيها. **الرابعة من قال بامتناع المعجزة** لأن خرق العادة محالٌ عقلاً **ولا تتصور** النبوة **دونها** أي دون المعجزة. **الخامسة من** جوّز وجود المعجزة لكن **منع دلالتها** على صدق مدّعى النبوة. **السادسة من سلّم** دلالتها على صدقه بالنسبة إلى من شاهدها فتفيده العلم بصدقه **ومنع إمكان العلم بها** للغائبين عنها فإن العلم بحصول المعجزة لمن غاب عنها إنما يكون **بالتواتر** وهو لا يفيد العلم أصلاً بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية. **السابعة من** اعترف بإمكان البعثة وانتفاء الموانع السابقة لكن **منع وقوعها** فهذه هي الطوائف المنكرة لها؛

[٧٩٠] **الأولى** منها وهو **من قال باستحالة البعثة** في نفسها **احتجّ** على استحالتها **بوجوه؛**

[٧٩١] **الأول المبعوث لا بد أن يعلم أن القائل له: أرسلتك** فبلّغ عنّي **هو الله ولا طريق إلى العلم به إذ لعله من إلقاء الجنّ فإنكم أجمعتم على وخوده** وعلى جواز إلقائه الكلام إلى النبي.

[٧٩٢] **الثاني أن من يلقى إليه** أي إلى النبي **الوحي إن كان خسمانياً** وخب **أن يكون مرئياً** لكل من حضر حال الإلقاء وليس الأمر كذلك كما اعترفتم به **وإلا** أي وإن لم يكن جسمانياً بل روحانياً **كان ذلك** أي إلقاء الوحي بطريق التكليم **منه مستحيلاً** إذ لا يتصور للروحانيات كلام.

[٧٩٣] **الثالث التصديق بها** أي بالرسالة **يتوقف على العلم بوخود المرسل وما** يجوز عليه **وما لا يجوز، وأنه** أي العلم بما ذكر **لا يحصل إلا بغامض النظر** لأن هذ العلم ليس ضرورياً ولا من النظريات السهلة الحصول كما لا يخفى، **وهو** أي

في ذلك النظر الموصل إلى هذا العلم غير مقدّرٍ بزمانٍ معيّن كيوم أو سنة بل هو مختلف بحسب الأشخاص وأحوالهم في قوة الفهم وضعفه على مراتب غير منحصرة فللمكلف الاستمهال أي يجوز له أن يستمهل لتحصيل النظر، و له دعوى عدم العلم في أي زمانٍ كان، و حينئذٍ يلزم إفحام النبي وتبقى البعثة عبثاً ٥ وإلا أي وإن لم يجز له الاستمهال بل وجب عليه التصديق بلا مهلة لزم التكليف بما لا يطاق لأن التصديق بالرسالة بدون العلم المذكور مما لا يتصور وجوده وأنه قبيحٌ عقلاً فيمتنع صدوره عن الحكيم سبحانه.

[٧٩٤] وجواب الوجه الإول والثاني أن المرسل ينصب دليلاً يعلم به الرسول أن القائل له: أرسلتك، هو الله تعالى دون الجن بأن يظهر الله له آيات ١٠ ومعجزات تتقاصر عنها جميع المخلوقات وتكون مفيدة له ذلك العلم، أو يخلق علماً ضرورياً فيه بأنه المرسل والقائل. وبهذا يعلم الجواب عن الثاني وهو أن يقال: جاز أن يكون الملقى جسمانياً ولا يخلق الله رؤيته في الحاضرين فإن قدرته لا تقصر عن شيء.

[٧٩٥] و جواب الثالث إما على أصلنا في التعديل والتجويز فلا يجب الإمهال ١٥ لأنّا بيّنا فيما سبق أنه إذا ادّعى النبي الرسالة واقترنت بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث إليه عاقلاً متمكناً من النظر فقد ثبت الشرع واستقرّ وجوب المتابعة سواء نظر أو لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال، ولو استمهل لم يجب الإمهال لجريان العادة بإيجاد العلم عقيب النظر الذي هو متمكنٌ منه وإليه الإشارة بقوله مع العلم العادي الحاصل عن المعجز.

٢٠ [٧٩٦] وأما عند المعتزلة فاللائق بأصلهم في التحسين والتقبيح وإن صرّحوا بخلافه منع الإمهال يعني أن المعتزلة اعترفوا بوجوب الإمهال عند الاستمهال فلا محيص لهم عن ذلك الإلزام؛ إلا أن اللائق بقاعدتهم المذكورة منع وجوب الإمهال لأن فيه تفويت مصلحتهم وذلك لأنه يرشدهم إلى المصالح ويحذرهم عن المهالك ويقرّبهم من السعادة ويبعدهم عن الشقاوة

وما هو إلا كمن يقول لولده: بين يديك سبع ضارٍ أو مهلك آخر فلا تسلك هذا الطريق فقال الولد: دعني أسلكه إلى أن أشاهد السبع أو المهلك. أليس ذلك القول من الولد مستقبحاً في نظر العقلاء، ولو هلك لم يكن ملوماً مذموماً، ومن منعه ذلك أليس منسوباً إلى فعل ما توجبه الشفقة والحنوّ وبما قررناه يندفع الإلزام عن أصلهم أيضاً.

[٧٩٧] الطائفة الثانية من قال: البعثة لا تخلو عن التكليف لأنه فائدتها التي لا تخلو هي عنها وأيضاً هي لا تخلو عن التكليف باتفاقٍ وإجماعٍ من القائلين بها، ثم إن التكليف الذي هو لازمها ممتنعٌ لوجوه؛

[٧٩٨] الأول ثبت الجبر وعدم الاختيار في الأفعال و ذلك لما تبين من أن فعل العبد واقعٌ بقدرة الله إذ لا تأثير لقدرة العبد عندكم أصلاً، والتكليف بفعل الغير تكليفٌ بما لا يطاق و من أن الفعل إما معلوم الوقوع من العبد أو معلوم اللاوقوع منه فعلى الأول يكون ضرورياً، وعلى الثاني ممتنعاً ولا قدرة على شيءٍ منهما، والتكليف حينئذٍ أي حين إذ ثبت الجبر قبيح فيكون ممتنعاً.

[٧٩٩] الثاني؛ التكليف إضرارٌ بالعبد لما يلزمه من التعب بالفعل إذا أقدم عليه أو العقاب بالترك إذا أحجم عنه وهو أي الإضرار قبيح والله تعالى منزّهٌ عنه.

[٨٠٠] الثالث؛ التكليف إما لا لغرض وهو عبثٌ قبيح أو لغرضٍ يعود إلى الله وهو محال لأنه تعالى منزّهٌ عن الأغراض كلها من جلب المنافع ودفع المضار أو إلى العبد وهو إما إضرار وهو منتفٍ بالإجماع أو نفع، وتكليف جلب النفع والتعذيب بعدمه بخلاف المعقول فإنه بمنزلة أن يقال له: حصل المنفعة لنفسك وإلا عذبتك أبد الآباد، ولا شك أن أهم مصالحه ترك التعذيب، ثم إنه أي النفع الذي يتضمنه التكليف للمؤمنين المطيعين معارضٌ بما فيه من المضرة العظيمة بالكفار والعصاة ولا شك أن إضرار جماعة لمنفعة آخرين ظلمٌ قبيح.

[٨٠١] **الرابع التكليف** بإيقاع الفعل **إما مع** وجود **الفعل ولا فائدة فيه** أصلاً **لوجوبه** وتعين صدوره حينئذٍ فيكون عبثاً قبيحاً، وكذا الحال إذا كان التكليف بعد الفعل مع أنه تكليفٌ بتحصيل الحاصل، **وإما قبل** وجود **الفعل وأنه تكليفٌ بما لا يطاق لأن الفعل قبل الفعل محال** إذ لا يمكن وجود الشيء حال عدمه والتكليف بما لا يطاق باطلٌ عند من لا يجوّزه وهو ظاهر، **و** أما **من جوّزه** فإنه **لا يقول بوقوعه ولا أن** أي ولا يقول بأن **كل تكليف كذلك** أي تكليف بما لا يطاق، والتكليف بالفعل قبله يستلزم وقوع التكليف بما لا يطاق ويستلزم أن كل تكليفٍ من هذا القبيل فيكون هذا القسم باطلاً عنده أيضاً، وإذا بطلت الأقسام الحاصرة امتنع التكليف مطلقاً.

[٨٠٢] **الخامس وهو لبعض الصوفية** من أهل الإباحة **أن التكليف بالأفعال الشاقة** البدنية **يشغل** الباطن **عن التفكّر في معرفة الله تعالى وما يجب له** من الصفات **ويجوز ويمتنع عليه** من الأفعال **ولا شك أن المصلحة المتوقعة من هذا الفائت** وهو النظر فيما ذكر **تربى** أي تزيد وتفضل **على ما يتوقع مما كلف به فكان ممتنعاً عقلاً.**

[٨٠٣] **وجواب الأول ما مرّ في مسألة خلق الأعمال** من أن قدرة العبد وإن كانت غير مؤثرة إلا أن لها تعلقاً بالفعل يسمى كسباً وباعتباره جاز التكليف به فلا يكون تكليفاً بما لا يطاق بالكلية.

[٨٠٤] **و** جواب **الثاني** أن يقال: **ما في التكاليف من المصالح الدنيوية والأخروية يربى كثيراً على المضرة** التي هي **فيها** وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل مما لا يجوز.

[٨٠٥] **و** جواب **الثالث أنه فرع حكم العقل** بالحسن والقبح **ووجوب الغرض في أفعاله تعالى مع ما أجبنا به. الثاني** وهو أن نقول: إن التكليف لغرضٍ يعود إلى العبد وهو المنافع الدنيوية والأخروية التي تربى على مضرة التعب بمشاق الأفعال، وأما عقابه أبداً فليس لأنه لم يحصل منفعته بل لأنه لم يمتثل أمر

مولاه وسيده وفي ذلك إهانة له وإن لم يستجلب بذلك الأمر فائدةً لنفسه، والمعارضة بمضرة الكفار والعصاة مدفوعةٌ بأن تلك المضرة مستندة إلى سوء اختيارهم.

[٨٠٦] **و** الجواب **الرابع عندنا أن القدرة مع الفعل** كما مرّ والتكليف به في هذه الحالة ليس تكليفاً بالمحال الذي هو تحصيل الحاصل، وإنما يكون كذلك أن لو كان الفعل حاصلاً بتحصيلٍ سابقٍ على التحصيل الذي هو ملتبس به، وما ذكر من أنه لا فائدة فيه حينئذٍ لوجوبه فإنما يتم إذا وجب الغرض في أفعاله تعالى وهو باطل.

[٨٠٧] **و** جواب الرابع **عند المعتزلة أن التكليف قبل الفعل** وليس ذلك تكليفاً بما لا يطاق لأن التكليف **في الحال** إنما هو **بالإيقاع في ثاني الحال** لا بالإيقاع في الحال ليكون جمعاً بين الوجود والعدم، **وذلك** أي التكليف **كالإحداث** يعني أن ما أورتدتموه علينا في التكليف يلزمكم في إحداث الفعل فيقال: إحداثه إما حال وجوده فيكون تحصيلاً للحاصل، وإما حال عدمه فيكون جمعاً بين النقيضين **وهو** أي الإحداث **بما لا شك فيه؛ فما هو جوابكم** في الإحداث **فهو جوابنا** في التكليف.

[٨٠٨] **و** جواب **الخامس أن ذلك** أي التفكر في معرفة الله وصفاته وأفعاله **أحد أغراض التكليف** بل هو العمدة الكبرى منها **وسائر التكاليف معينةٌ عليه** داعية إليه **ووسيلة إلى صلاح المعاش المعين على صفاء الأوقات عن المشوّشات التي يربى شغلها على شغل التكاليف.**

[٨٠٩] الطائفة **الثالثة من قال في العقل: مندوحة عن البعثة** إذ هو كافٍ في معرفة التكاليف فلا فائدة فيها **وهم البراهمة والصابئة والتناسخية؛ غير أن من البراهمة من قال بنبوّة آدم فقط، ومنهم من قال بنبوّة إبراهيم فقط، ومن الصابئة من قال بنبوّة شيث وإدريس فقط، و** هؤلاء كلهم **احتجوا بأن ما حكم العقل بحسنه** من

الأفعال يفعل وما حكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسنٍ ولا قبح يفعل عند الحاجة إليه لأن الحاجة ناجزة حاضرة فيجب اعتبارها دفعاً لمضرة فواتها ولا يعارضها مجرد الاحتمال أي احتمال المضرة بتقدير قبحه ويترك عند عدمها للاحتياط في دفع المضرة المتوهمة.

٥ [٨١٠] والجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح أن الشرع المستفاد من البعثة فائدته تفصيل ما أعطاه العقل إجمالاً من مراتب الحسن والقبح والمنفعة والمضرة، وبيان ما يقصر عنه العقل ابتداء فإن القائلين بحكم العقل لا ينكرون أن من الأفعال ما لا يحكم فيه العقل بشيء وذلك كوظائف العبادات وتعيين الحدود ومقاديرها وتعليم ما ينفع وما يضر من الأفعال وذلك أي النبي الشارع كالطبيب ١٠ الحاذق يعرف الأدوية وطبائعها وخواصها مما لو أمكن معرفتها للعامة بالتجربة ففي دهر طويل يحرمون فيه أي في ذلك الدهر الطويل من فوائدها لعدم حصول العلم بها بعد، ويقعون في المهالك قبل استكمالها أي قبل استكمال مدة التجربة إذ ربما يستعملون من الأدوية في تلك المدة ما يكون مهلكاً ولا يعلمون ذلك فيهلكهم مع أن اشتغالهم بذلك أي بتحصيل العلم بأحوال الأدوية بطريق ١٥ التجربة يوجب إتعاب النفس وتعطّل الصناعات الضرورية والشغل عن مصالح المعاش فإذا تسلموه من الطبيب خفّت المؤنة وانتفعوا به وسلموا من تلك المضار، ولا يقال في إمكان معرفته أي معرفة ما ذكر: غني عن الطبيب.

[٨١١] فكذا لا يقال في إمكان معرفة التكاليف وأحوال الأفعال بتأمل العقل فيها: غني عن المبعوث كيف والنبي يعلم ما لا يعلم إلا من جهة الله ٢٠ بخلاف الطبيب إذ يمكن التوصل إلى جميع ما يعلمه بمجرد الفكر والتجربة فإذا لم يكن هو مستغني عنه كان النبي بذلك أولى، وفيما تقدم من تقرير مذهب الحكماء وهو أن الإنسان مدنيٌّ بالطبع فلا بد له من قانون عدل محتاج إلى واضعٍ يمتاز عن بني نوعه بما يدل على أن ما أتى به من عند ربه. فإنه يدل على وجوب وجود النبي في العناية الأزلية المقتضية للنظام الأبلغ.

[٨١٢] الطائفة **الرابعة من قال بامتناع المعجزة** فلا يثبت النبوة أصلاً **لأن تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوّزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر ماءً ودهناً وأواني البيت رجالاً** كملاً **وتولد هذا الشيخ دفعة بلا أبٍ وأم، وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادّعى النبوة بأن يعدم** المدعي عقيب دعواه بلا مهلة **ويوجود مثله** في

٥ آن إعدامه فيكون ظهور المعجزة على يد المثل، **ولا يخفى ما فيه** أي في تجويز خرق العادة **من الخبط والأخلال بالقواعد** المتعلقة بالنبوة وغيرها إذ يجوز حينئذٍ أن يكون الآتي بالأحكام الشرعية في الأوقات المتفرقة أشخاصاً مماثلة للذي ثبتت نبوّته بالمعجزة، وأن يكون الشخص الذي تتقاضاه غير الذي كان عليه دينك إلى غير ذلك من المفاسد التي تنافي نظام المعاش والمعاد.

١٠ [٨١٣] **والجواب أن خرق العادات ليس أعجب من أول خلق السموات والأرض وما بينهما ومن انعدامها الذي نقول** نحن به، **والجزم بعدم وقوع بعضها** كما في الأمثلة المذكورة **لا ينافي إمكانها** في أنفسها **وذلك كما في المحسوسات فإنّا نجزم بأن حصول الجسم المعين في الحيز المعين لا يمتنع فرض عدمه بدله مع الجزم به** جزماً مطابقاً للواقع ثابتاً لا يتطرق إليه شبهة **للحس** الشاهد به شهادة موثوقاً بها، **والعادة**

١٥ **أحد طرق العلم كالحس** فجاز أن نجزم ذلك الجزم بشيءٍ من جهة العادة مع إمكان نقيضه في نفسه، **ثم إن خرق العادة إعجازاً** لنبيّ **وكرامةً** لولي **عادةٌ مستمرة** توجد في كل عصرٍ وأوان فلا يمكن للعاقل المنصف إنكاره، أو فلا يكون حينئذٍ خرقاً للعادة بل أمراً عادياً، والمعجزة عندنا ما يقصد به تصديق مدّعي الرسالة وإن لم يكن خارقاً للعادة.

٢٠ [٨١٤] الطائفة **الخامسة من قال: ظهور المعجزة لا يدل على الصدق** في دعوى النبوة **لاحتمالات؛ الأول كونه من فعله لا من فعل الله** فلا يكون نازلاً منزلة التصديق له من الله؛ وإنما جاز كون المعجز فعلاً له مع كون غيره عاجزاً عنه **إما لمخالفة نفسه لسائر النفوس** البشرية في الماهية كما ذهب إليه جماعة فيجوز حينئذٍ أن يصدر عن بعضها ما لا يقدر عليه بعضٌ آخر منها، **أو لمزاجٍ خاصٍ في**

بدنه هو أقوى من أمزجة أقرانه فيقوى به على فعلٍ يعجز عنه غيره وإن توافقا في الماهية، أو لكونه ساحراً ماهراً في السحر وقد أجمعتم على حقّيته أي على كون السحر مؤثراً في أمور غريبة كما دل عليه الكتاب كقوله تعالى: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ المَرْءِ وَزَوجِهِ﴾، والسنة كقصة لبيد بن الأعصم مع النبي ﷺ ومن أنكره من القدرية فقد خالف كتاب الله وسنة نبيه وإجماع الأمة أيضاً؛ إذ ما من عصرٍ من عهد الصحابة إلى ظهور المخالفين إلا وكان الناس يتفاوضون فيه في أمر السحر وتأثيراته حتى اختلفت الفقهاء في حكم الساحر فقال بعضهم: يجب قتله، وقال آخرون: هو كافر، وقال الشافعي: إذا اعترف الساحر بأنه قتل شخصاً بسحره وبأن سحره مما يقتل غالباً وجب عليه القود، ولم ينكره أحد فكان إجماعاً. هكذا ذكره الآمدي أو لطلسمٍ اختصّ هو بمعرفته يعني إن سلم امتناع السحر في نفسه فلا مجال لإنكار الطلسمات الغريبة التي تؤثّر تأثيراتٍ عجيبة فجاز أن يمتاز ذلك الشخص بمعرفة نوعٍ منها لا يعرفه غيره فإذا أتى به ترتب عليه أمرٌ غريب يعجز عن مثله من هو في عصره. وقالوا: الطلسم عبارة عن تمزيج القوى السماوية الفعّالة بالقوى الأرضية المنفعلة وذلك أن القوى السماوية أسبابٌ لحدوث الكائنات العنصرية ولحدوثها شرائط مخصوصة بها يتم استعداد القابل؛ فمن عرف أحوال الفاعل والقابل وقدر على الجمع بينهما عرف ظهور آثار مخصوصة غريبة أو لخاصية بعض المركّبات إذ لا شك أن المركّبات العنصرية لها خواص تستتبع آثاراً عجيبة كالمغناطيس الجاذب للحديد والكهرباء التي تجذب التبن وكالحجر الباغض للخل فإنه إذا أرسل على إناءٍ فيه خل لم ينزل بل انحرف عنه حتى يسقط خارجاً عن الإناء وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهورٌ فيما بين الأتراك فجاز أن يكون ذلك الخارق الذي ظهر على يد المدّعي تابعاً لخاصية بعض المركّبات ويكون هو عالماً بذلك النوع من التركيب دون غيره.

[٨١٥] **الثاني** من تلك الاحتمالات **استناده** أي استناد المعجز **إلى بعض الملائكة** فإنها قادرة على أفعالٍ غريبة فلعل ملكاً أظهر ما يعجز عنه البشر على يد المتنبي ليغوي الناس، وأما عصمة الملائكة فإنما تعلم بقول النبي فلا يتمسك بها ههنا **أو الشياطين** فإنها موجودةٌ عندكم قادرة على أفعال خارقة **أو** استناده **إلى الاتصالات الكوكبية** وأنظارها الحادثة من الحركات الفلكية، **وهو** أي مدّعي النبوة **قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره** فاطلع على اتصالٍ نادرٍ لا يقع مثله إلا في ألوفٍ من السنين ويستتبع أمراً غريباً **فاتخذ ما علم وقوعه من الغرائب معجزاً لنفسه** فلا يكون حينئذٍ دالاً على صدقه.

[٨١٦] **الثالث** منها **أن يكون** الخارق الظاهر **كرامةً لا معجزة** فلا تكون له دلالةٌ على الصدق.

[٨١٧] **الرابع: أن لا يقصد به التصديق** أي سلمنا أن المعجز من فعله تعالى لكنه ليس تصديقاً منه للمدّعي **إذ لا غرض واجباً** في أفعاله تعالى، **و** على تقدير وجوبه **لا يتعين** التصديق له لكونه غرضاً من ذلك الخارق **إذ لعله** أي الغرض منه **غير التصديق** له **كإيهامه** أي إيهام تصديقه **ليتحرز عنه بالاجتهاد فيثاب** بذلك **كإنزال المتشابهات** فإنها بظواهرها توهم الخطأ ولا يمكن للمكلف الاحتراز عن ذلك الخطأ إلا بتحمل المشقة من التأمل الدقيق فيها فيستحق به الثواب، **أو** يكون ذلك الخارق **لتصديق نبيٍّ آخر** موجودٍ في جانبٍ آخر، أو يكون إرهاصاً لنبيٍّ سيأتي فيما بعد كالأحوال الظاهرة على النبي قبل مبعثه وكالنور الذي كان في جبين آبائه.

[٨١٨] **الخامس: أنه لا يلزم من تصديق الله** إياه **صدقه إلا إذا علم استحالة الكذب على الله، ولم يعلم** ذلك عقلاً **إذ لا يقبح عندكم منه شيء** ولا سمعاً للزوم الدور.

[٨١٩] السادس؛ لعل التحدي الصادر عن المدّعي لم يبلغ من هو قادر على المعارضة من الذين هم في بعض الأقطار، أو لعله أي القادر على المعارضة تركها مواضعة مع المدّعي ومواطأة معه في إعلاء كلمته لينال من دولته حظّاً وافراً.

[٨٢٠] السابع؛ لعلهم استهانوا به أولاً وظنوا أن دعوته مما لا يتم ولا يتلفت إليه فلم يشتغلوا بمعارضته في ابتداء أمره وجافوه آجراً لشدة شوكته وكثرة أتباعه أو شغلهم ما يحتاجون إليه في تقويم معيشتهم عنه أي عن المدّعي ومعارضته.

[٨٢١] الثامن؛ لعله عورض ولم يظهر لمانعٍ منع المعارض عن إظهار ما عارض به أو ظهر ثم أخفاه أصحابه أي أتباع المدّعي عند استيلائهم وغلبتهم على الناس المخالفين لهم وطمسوا آثاره حتى انمحى بالكلية.

[٨٢٢] ومع قيام هذه الاحتمالات الثمانية لا يبقى لها أي للخالق الذي سمي معجزة دلالة على الصدق.

[٨٢٣] الجواب الإجمالي ما قررناه غير مرة أي قررناه مراراً ومن جملتها جواب الطائفة الرابعة من أن التجويزات العقلية لا تنافي العلم العادي كما في المحسوسات.

[٨٢٤] و الجواب التفصيلي عن الأول أنّا بيّنا أن لا مؤثر في الوجود إلا الله فالمعجز لا يكون إلا فعلاً له لا للمدّعي، والسحر ونحوه إن لم يبلغ حدّ الإعجاز الذي هو كفلق البحر وإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص كما هو مذهب جميع العقلاء فظاهر أنه لا يلتبس السحر بالمعجزة فلا إشكال، وإن بلغ السحر حد الإعجاز فإما أن يكون دون دعوى النبوة والتحدي فظاهرٌ أيضاً أنه لا التباس أو يكون معه أي مع ادعاء النبوة والتحدي وحينئذٍ فلا بد من أحد أمرين؛ إما أن لا يخلقه الله على يده أو أن يقدر غيره على معارضته وإلا كان تصديقاً للكاذب وأنه محال على الله سبحانه لكونه كذباً.

[٨٢٥] و الجواب عن الثاني أن لا خالق إلا الله فلا يكون المعجز مستنداً إلى غيره.

[٨٢٦] وعن الثالث أن من لم يجوّز الكرامة فلا إشكال عليه و من جوّزها فقال بعضهم منه الأستاذ أو اسحاق: لا تبلغ الكرامة الظاهرة على يد الأولياء درجة المعجزة، وقيل: لا تقع الكرامة على القصد والاختيار حتى إذا أراد الولي إيقاعها لم تقع بل وقوعها اتفاقيٌّ فقط، وقال القاضي: تجوز الكرامة إذا لم تقع على طريق التعظيم والخيلاء لأن ذلك ليس من شعار الصالحين، ومع ذلك يمتاز الكرامة عن المعجزة بأنها مع دعوى الولاية دون النبوة، وعلى التقادير كلها فالفرق بينها وبين المعجزة ظاهر فلا تشتبه إحداهما بالأخرى.

[٨٢٧] وعن الرابع أنّا لا نقول بالغرض أي لا نقول بأن خلق المعجزة لغرض التصديق لأن أفعاله تعالى عندنا غير معللة بالأغراض بل نقول: إن خلقها على يد المدّعي يدل على تصديقٍ له قائم بذاته تعالى، كما أن حمرة الخجل تفيد العلم الضروري بحصول الخجالة مع جواز حصولها بدونها؛ أما على القول باستناد الحوادث إلى القادر المختار فظاهر، وأما على القول بالموجب فلأنه يجوز أن يحدث شكل غريب سماوي يقتضي تلك الحمرة في ذلك الشخص من غير أن تحصل فيه الخجالة.

[٨٢٨] وعن الخامس قد مرّ في مسألة الكلام من موقف الإلهايات امتناع الكذب عليه سبحانه وتعالى.

[٨٢٩] وعن السادس إذا أتى مدّعي النبوة بما يعلم بالضرورة أنه خارقٌ للعادة وعجز من في قطره عن المعارضة علم ضرورة صدقه في دعواه.

[٨٣٠] وعن السابع يعلم عادةً أي يعلم بالضرورة العادية والوجدانية المبادرة بلا توانٍ إلى معارضة من يدّعي الانفراد بأمرٍ جليل فيه التفوق على أهل زمانه واستتباعهم والحكم عليهم في أنفسهم وما لهم و يعلم بالضرورة أيضاً عدم الإعراض

عنها أي عن المعارضة في مثل هذا الأمر بحيث لا ينتدب له أحد ولا يتوجه نحو الإتيان بالمعارض أصلاً والقدح فيه سفسطة ظاهرة وحينئذٍ أي وحين إذا كان الأمر كما ذكرنا فدلالته من جهة الصرفة واضحة فإن النفوس إذا كانت مجبولةً على ذلك كان صرفها عنه أمراً خارقاً للعادة إلا على صدق المدّعي وإن كان ٥ ما أتى به مقدوراً لغيره.

[٨٣١] وعن الثامن كما علم بالعادة وخوب معارضته على تقدير القدرة علم بالعادة أيضاً وخوب إظهارها إذ به يتم المقصود واحتمال المانع للبعض في بعض الأوقات والأماكن لا يوخب احتماله في الجميع أي في جميع الأوقات والأماكن بل هذا معلوم الانتفاء بالضرورة العادية فلو وقعت معارضة لاستحال عادة ١٠ إخفاؤها مطلقاً من أصحاب المدّعي عند استيلائهم ومن غيرهم أيضاً فاندفعت الاحتمالات كلها وثبتت الدلالة القطعية.

[٨٣٢] الطائفة السادسة من منكري البعثة من قال: العلم بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده إلا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم فلا يحصل العلم بنبوة أحدٍ لم يشاهد معجزته، وإنما قلنا: إن التواتر لا يفيد العلم لوخوه؛ الأول أهل التواتر ١٥ يجوز الكذب على كل واحدٍ منهم فكذا الكل يجوز عليه الكذب إذ ليس كذب الكل إلا كذب كل واحد.

[٨٣٣] الثاني أن حكم كل طبقة من طبقات إعداد الرواة حكم ما قبلها بواحد فإن من خوّز إفادة المائة للعلم أخاز إفادة التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحصره أي العلم في عددٍ معين و أيضاً ادّعاء الفرق بين العددين المذكورين في إفادة العلم ٢٠ تحكمٌ محض وإذا كان كذلك فلنفرض طبقةً لا تفيده أي لا تفيد العلم قطعاً كائنين مثلاً ثم نزيد عليه واحداً واحداً فلا يفيده شيءٌ من هذه المراتب بالغاً ما بلغ لمساواة كلٍّ منها لما قبله في عدم الإفادة.

[٨٣٤] **الثالث؛ لو أوجب التواتر العلم لأوجبه جبر الواحد واللازم منتفٍ** اتفاقاً. **بيان الملازمة أن التواتر لا يشترط فيه اجتماع أهله اتفاقاً** منّا ومنكم **بل يحصل** التواتر **بخبر الواحد بعد واحد فالموجب له** أي للعلم على تقدير حصوله إنما **هو الخبر الأخير** وحده لا هو مع ما سبق لأنه قد انقضى فقد أفاد خبر الواحد العلم حينئذٍ.

[٨٣٥] **الرابع؛ شرطه استواء الطرفين والواسطة** بالغة ما بلغت **ولا سبيل إلى العلم به** أي بالشرط المذكور، وإذا لم يعلم شرط إفادته للعلم لم يحصل العلم منه.

[٨٣٦] **الخامس أن التواتر غير مضبوطٍ بعددٍ** معين **بل ضابطه عندكم حصول العلم به** حتى إذا حصل العلم به علم أنه متواتر فلا يعلم كونه متواتراً إلا بعد حصول العلم به **فإثبات العلم به** أي بالتواتر **مصادرة** على المطلوب ودورٌ صريح.

[٨٣٧] **وجواب الأول منع مساواة حكم الكل** من حيث هو كل **لحكم كل واحد لما يرى من قوة العشرة على تحريك ما لا يقوى عليه كل واحد.**

[٨٣٨] **و** جواب **الثاني أن حصول العلم عنده** أي عند التواتر **عندنا** معاشرة الأشاعرة إنما هو **بخلق الله تعالى إياه وقد يخلقه بعدد دون عدد** فلا نسلم تساوي طبقات الأعداد في احتمال الكذب وعدم إفادة العلم **كيف وأنه** أي حصول العلم بطريق تواتر الأخبار **يختلف بالوقائع والمخبرين والسامعين** فقد يحصل العلم في واقعةٍ بعددٍ مخصوص ولا يحصل به في واقعةٍ أخرى، وقد يحصل بأخبار جماعةٍ مخصوصين ولا يحصل بأخبار جماعةٍ أخرى تساويهم في العدد، وكذا يحصل العلم لسامعٍ من عدد ولا يحصل لسامعٍ آخر من ذلك العدد.

[٨٣٩] **و** الجواب عن **الثالث أما عندنا فلأنه** أي العلم عقيب التواتر **بخلق الله** فقد يخلقه بعد إخبار عددٍ دون خبرٍ واحدٍ منفرد فلا يكون الخبر الأخير موجباً له، **وأما عند الحكماء والمعتزلة فلأن الأخبار** الصادرة عن أهل التواتر **أسباب متعددة** لحصول العلم لا موجبة له **وهي** أي الأسباب المعدّة **قد لا تجامع المسبب** بل تكون متقدمةً عليه **كالحركة للحصول في المنتهى** فللأخبار السابقة مدخل في حصول العلم كالخبر الأخير وفاعله شيء آخر، وهذا الوجه يناسب أصول الحكماء، والمناسب لأصول المعتزلة ما ذكره بقوله: **ثم إنّا نجد من أنفسنا أن الخبر الأول يفيد ظناً ويقوّي** ذلك الظن **بالثاني والثالث** وهكذا إلى أن ينتهي **إلى ما لا أقوى منه فيلزم أن الموخب له هو الخبر الأجير بشرط سبق أمثاله** وهو المراد بكون التواتر مفيداً للعلم فلا يلزم أن يكون خبر الواحد المنفرد موجباً له.

[٨٤٠] **و** الجواب **عن الرابع والخامس أنّا ندّعي العلم الضروري الحاصل من التواتر الواقع** في نفس الأمر **على شرطه** وضابطه **لا أنّا نستدل بالتواتر** والعلم بحصول شرط وضابطه **على ما ادّعيناه، والفرق بين الأمرين ظاهر** فإن حصول التواتر في نفس الأمر مشتملاً على ما يعتبر فيه من الشرائط، وإفادته للعلم الضروري بما تواتر الأخبار عنه أمرٌ لا شبهة فيه إذ لا سبيل إلى العلم الضروري بالبلاد النائية والأشخاص الماضية سوى التواتر، وليس يعتبر في ذلك العلم بالشرط الذي هو الاستواء حتى يقال: إنه غير معلوم ولا العلم بضابطه حتى يلزم منه الدور. نعم إذا استدل على شيء بكون أخباره متواترة مشتملة على شرائط مجتمعة مع ضابطه توجه ما ذكرتم من عدم العلم بحصول الشرط ومن لزوم الدور لكن العلم المستفاد من التواتر ضروريٌّ عندنا لا نظري فتدبّر.

[٨٤١] الطائفة **السابعة من اعترف بإمكان البعثة ومنع وقوعها. قالوا: تتبعنا الشرائع** التي أتى بها مدّعو الرسالة **فوجدناها مشتملةً على ما لا يوافق العقل**

والحكمة فعلمنا أنها ليست من عند الله فلا يكون هناك بعثة وذلك الذي لا يوافق العقل والحكمة كإباحة ذبح الحيوان وإيلامه لمنفعة الأكل وغيره، و إيجاب يحمل الجوع والعطش في صوم أيام معينة والمنع من الملاذ التي بها صلاح البدن مع أنه لا منفعة في هذا المنع لله سبحانه وفيه مضارٌّ لعباده فيكون مخالفاً للحكمة ٥ وتكليف الأفعال الشاقة كطي الفيافي وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض والسعي في بعض والطواف ببعض مع تماثلها، ومضاهاة المجانين والصبيان في التعري وكشف الرأس والرمي لا إلى مرمى وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الأحجار، وكتحريم النظر إلى الحرة الشوهاء دون الأمة الحسناء، وكحرمة أخذ الفضل في صفقة وجوازه في صفقتين كأن يبيع مدّ عجوة جيدة بمدّين من عجوةٍ ردئة فإنه ربا حرام، وإن ١٠ باعها بدرهم ثم اشترى به مدّين من الردئة كان حلالاً بلا شبهة مع استوائهما أي الصفقة والصفقتين في المصالح والمفاسد من جميع الوجوه.

[٨٤٢] الجواب بعد تسليم حكم العقل بالحسن والقبح ووجوب الغرض في أفعاله تعالى فغايته أي غاية ما ذكرتموه عدم الوقوف على الحكمة في تلك الصور المذكورة ولا يلزم منه عدمها في نفس الأمر، ولعل هناك مصلحة استأثر ١٥ الله بالعلم بها على أن في التعبد بما لا تعلم حكمته تطويعاً للنفس الأبية وملكة قهرها أي تصرّف غلبتها الثابتة فيما فيه الحكمة وزيادة ابتلاء في التعرض للثواب أو العقاب يعني أن النفس إذا علمت الحكمة والمصلحة في حكم انقادت له لأجل تلك المصلحة لا لمجرد امتثال حكم مولاها وسيدها وكان عندها أنها ذات قوة ورسوخ في العلم فربما صارت بسبب ذلك معجبة بنفسها فإذا تعبدت بما لا ٢٠ تعلم حكمته كان انقيادها امتثالاً مجرداً وانكسرت سورتها وإعجابها الثابت لها فيما علمت حكمته، وأيضاً في التعبد زيادة ابتلاء في التكليف فإن النفس تأبى عما لا تعلم مصلحته وكل ذلك حكمة ومصلحة حاصلة في الأحكام التعبدية ومعلومة لنا فلا يلزم خلوّ تلك الصور عن الحكمة والمصلحة المعتدّ بها المعلومة.

المقصد الرابع في إثبات نبوة محمد ﷺ

[٨٤٣] وفيه مسالك؛ المسلك الأول وهو العمدة أنه ادّعى النبوة وظهرت المعجزة على يده؛ أما الأولى فمتواترةٌ تواتراً ألقحه بالعيان والمشاهدة فلا مجال للإنكار فيها، وأما الثانية فمعجزة القرآن وغيره.

٥ [٨٤٤] الكلام في القرآن وكونه معجزاً أن نقول: تحدّى به ولم يعارض فكان معجزاً أما أنه تحدّى به فقد تواتر بحيث لم يبقَ فيه شبهة وآيات التحدي كثيرة كقوله تعالى: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾، وقوله: ﴿بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾، وقوله: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾، وأما أنه لم يعارض فلأنه لو عورض لتواتر لأنه مما تتوفرت الدواعي إلى نقله سيما والخصوم أكثر عدداً من حصى ١٠ البطحاء وأحرص الناس على إشاعة ما يبطل دعواه، وأما أنه حينئذٍ أي حين إذا تحدّى به ولم يعارض يكون معجزاً فقد مرّ فيما سبق من بيان حقيقة المعجزة وشرائطها، والكلام على هذه الطريقة سؤالاً وجواباً يعلم من الفصل المتقدم فإن الشبه التي أوردها منكرو البعثة يمكن إيرادها ههنا وأجوبتها تعلم من هناك أيضاً فلا حاجة بنا إلى إعادتها.

١٥ [٨٤٥] ولنتكلم الآن في وجه إعجازه وفي شبه القادحين فيه في فصلين؛

الأول في وجه إعجازه

[٨٤٦] وقد اختلف فيه على مذاهب فقيل: هو ما اشتمل عليه من النظم أي التأليف الغريب والأسلوب العجيب المخالف لنظم العرب ونثرهم في مطالعه أي أوائل السور والقصص وغيرها ومقاطعه أي أواخرها وفواصله أي ٢٠ أواخر الآي التي هي بمنزلة الأسجاع في كلامهم فإن هذه الأمور المذكورة وقعت في القرآن على وجهٍ لم يعهد في كلامهم وكانوا عاجزين عنه وعليه بعض المعتزلة.

[٨٤٧] **وقيل:** وجه إعجازه **كونه في الدرجة العالية من البلاغة التي لم يعهد مثلها** في تراكيبهم وتقاصرت عنها درجات بلاغتهم **وعليه الجاحظ** وأهل العربية، ثم أنهم **قالوا:** في تفسير البلاغة عبارات مختلفة أحسنها قولهم: **البلاغة التعبير باللفظ الرائع** أي المعجب بخلوصه عن معايب المفردات وتأليفاتها واشتماله على منافيها **عن المعنى الصحيح** أي المناسب للمقام الذي أورد فيه الكلام **بلا زيادة ولا نقصان في البيان** والدلالة عليه، وعلى هذا فكلما ازداد شرف الألفاظ ورونق المعاني ومطابقة الدلالة كان الكلام أبلغ.

[٨٤٨] **وهل رتب البلاغة متناهية** اختلفوا فيه، **والحق أن الموجود منها متناهٍ** لأنها واقعة في تلك الألفاظ الشريفة الدالة على المعاني الصحيحة، ولا شك أن الموجود من تلك الألفاظ في اللغات متناهٍ **دون الممكن** من مراتبها فإنه غير متناهٍ إذ لا يتعذر وجود ألفاظ هي أفصح من الألفاظ الواقعة وأشد مطابقةً لمعانيها فتكون أعلى رتبة في البلاغة وهكذا إلى ما لا يتناهى.

[٨٤٩] **ثم أصل البلاغة في القرآن متفقٌ عليه لا ينكره من له أدنى تمييز ومعرفة بصياغة الكلام، وأما كونه في الدرجة العالية غير المعتادة وهذا** القدر **يحصل الأعجاز** الذي هو مطلوبنا **ولا حاجة بنا** في إثبات إعجازه **إلى بيان أنه الغاية** القصوى **فيها** أي في المراتب الممكنة من البلاغة **فلأن** أي وأما كونه في الدرجة العالية الخارجة عن العادة فثابت لأن **من تتبع القرآن** من العارفين بالبلاغة **وجد فيه فنونها** بأسرها **من إفادة المعاني الكثيرة باللفظ القليل و** من **ضروب التأكيد وأنواع التشبيه والتمثيل** أي ضرب المثل، **و** أصناف **الاستعارة وحسن المطالع والمقاطع** من الكلام **و** حسن **الفواصل والتقديم والتأخير والفصل والوصل اللائق بالمقام وتعرّيه** أي خلوّه **عن اللفظ الغث** أي الركيك **والشاذ** الخارج عن القياس **والشارد** النافر عن الاستعمال **إلى غير ذلك** من أنواع البلاغات **بحيث** أي وجده مشتملاً على فنون البلاغة بحيث **لا يرى المتصفح له** أي للقرآن وتراكيبه **المميز** بين فنون البلاغة **نوعاً منها** أي من تلك الفنون **إلا وجده فيه أحسن ما يكون** فالقرآن مشتملٌ على

جملتها لم يغادر شيئاً منها **ولا يقدر أحد من البلغاء** الواصلين إلى ذروة البلاغة من العرب العرباء، **وإن استفرغ وسعه** وطاقته في تزيين كلامه **إلا على نوعٍ أو نوعين منه** أي من المذكور الذي هو فنون البلاغة، **وربما لو رام غيره** أي غير ذلك النوع **لم يواتِه** أي لم يوافقه ولم يتأتَّ له.

٥ [٨٥٠] قال الآمدي: إن أفصح فصيح من العرب وأبلغ بليغ من أهل الأدب من أرباب النظم والنثر والخطب غايته الاستئثار بنوعٍ واحد من أنواع البلاغة على وجهٍ لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان في مقصراً والقرآن محتوٍ عليها كلها، **ومن كان أعرف بالعربية** أي لغة العرب **وفنون بلاغتها كان أعرف بإعجاز القرآن** المتفرّع على بلاغته.

١٠ [٨٥١] **وقال القاضي** الباقلاني: **هو** أي وجه إعجازه **مجموع الأمرين** أي النظم الغريب وكونه في الدرجة العالية من البلاغة.

[٨٥٢] **وقيل: هو إخباره عن الغيب نحو** ﴿وَهُم مِن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ في بضع سنين أخبر عن غلبة الروم على الفرس فيما بين الثلاث إلى التسع وقد وقع كما أخبر به **وذلك كثير** يعرف بتتبع القرآن وإخباراته عن الأمور

١٥ المستقبلة الكائنة على وفقها.

[٨٥٣] **وقيل**: وجه إعجازه **عدم اختلافه وتناقضه مع ما فيه من الطول** والامتداد وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾

[٨٥٤] **وقيل**: إعجازه **بالصرفة** على معنى أن العرب كانت قادرةً على كلامٍ

٢٠ مثل القرآن قبل البعثة لكن الله صرفهم عن معارضته واختلف في كيفية الصرف **فقال الأستاذ** أبو اسحاق منّا **والنظام** من المعتزلة: **صرفهم الله** عنها **مع قدرتهم** عليها وذلك بأن صرف دواعيهم إليها مع كونهم مجبولين عليها

خصوصاً عند توفر الأسباب الداعية في حقهم كالتقريع بالعجز والاستنزال عن الرياسات والتكليف بالانقياد فهذا الصرف خارقٌ للعادة فيكون معجزاً.

[٨٥٥] **وقال المرتضى** من الشيعة: **بل** صرفهم بأن **سلبهم العلوم التي يحتاج إليها في المعارضة** يعني أن المعارضة والإتيان بمثل القرآن يحتاج إلى علوم يقتدر بها عليها وكانت تلك العلوم حاصلةً لهم لكنه تعالى سلبها عنهم فلم تبقَ لهم قدرة عليها. ٥

الفصل الثاني في شبه القادحين في إعجازه والتفصي عنها

[٨٥٦] **قالوا** أولاً: **وجه الإعجاز يجب أن يكون بيّناً لمن يستدل به عليه** بحيث لا تلحقه ريبة **واختلافكم فيه** أي في وجه الإعجاز أنه ماذا **دليل خفائه** فكيف يستدل به على إعجازه، **ثم** قالوا ثانياً: **ما ذكرتم من الوجوه لا يصلح للإعجاز أما النظم الغريب فلأنه أمرٌ سهل سيما بعد سماعه** فلا يكون موجباً للإعجاز، **وأيضاً فحماقات مسيلمة على وزنه** وأسلوبه، ومن حماقاته قوله: الفيل ما الفيل وما أدراك ما الفيل له ذنبٌ وبيل وخرطومٌ طويل. ١٠

[٨٥٧] **وأما البلاغة فلوجوه؛ الأول إذا نظرنا إلى أبلغ خطبة للخطباء و** أبلغ **قصيدة للشعراء** وقطعنا النظر عن الوزن والنظم المخصوص **ثم قسناه إلى أقصر سورةٍ من القرآن، و** أنتم **تزعمون التحدي بها ويتناولها قوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ لم نجد الفرق** بينهما في البلاغة **بيّناً بل ربما زعم أن الأفصح معارضها** الذي قيس إليها **ولا بد في المعجز** الذي يستدل به على صدق المدّعى **من ظهور التفاوت** بينه وبين ما يقاس إليه **إلى حدٍّ تنتفي معه الريبة** حتى يجزم بصدقه جزماً يقيناً. ١٥ ٢٠

[٨٥٨] الوجه **الثاني أن الصحابة اختلفوا في بعض** القرآن حتى قال ابن مسعود بأن الفاتحة والمعوّذتين ليست من القرآن مع أنها أشهر سوره، **ولو كانت بلاغتها بلغت حدّ الإعجاز لتميزت به** عن غير القرآن **فلم يختلوا** في كونها منه.

[٨٥٩] الوجه **الثالث أنهم كانوا عند جمع القرآن إذا أتى الواحد** إليهم ولم يكن مشهوراً عندهم بالعدالة **بالآية والآيتين لم يضعوها في المصحف إلا ببينة أو يمين، والتقرير ما مرّ** وهو أنه لو كانت بلاغتها واصلة إلى حد الإعجاز لعرفوها بذلك ولم يحتاجوا في وضعها في المصحف إلى عدالة ولا إلى بيّنة أو يمين.

[٨٦٠] الوجه **الرابع لكل صناعة مراتب** في الكمال بعضها فوق بعض **وليس لها حدّ معين** تقف عنده ولا تتجاوزه **ولا بد في كل زمان من فائق** قد فاق **أبناءها** بأن وصل إلى مرتبةٍ من تلك المراتب لم يصل إليها غيره في عصره، وإن أمكن أن يفوقه شخص آخر في عصرٍ آخر **فلعل محمداً كان أفصح أهل عصره** فأتى بكلامٍ عجز عن مثله أهل زمانه، **ولو كان ذلك معجزاً لكان** ما أتى به **كل من فاق أقرانه في صناعةٍ** من الصناعات في عصرٍ من الأعصار **معجزاً** وهو **ضروري البطلان.**

[٨٦١] **وأما مذهب القاضي فلأن ضم غير المعجز إلى مثله لا يصيره معجزاً.**

[٨٦٢] **وأما الإخبار بالغيب فلوجوه؛ الأول أنه جائزٌ كرامةً** وعلى سبيل الاتفاق أيضاً بلا خرق عادة كما في المرة والمرتين **إلا أن يتكرر** ذلك الإخبار **إلى أن يصير** خارقاً للعادة فيصير حينئذٍ **معجزاً ومراتبه** أي مراتب التكرر إلى حد الإعجاز **غير مضبوطة** بعددٍ معين **فكيف يعلم بلوغ القرآن** في الإخبار بالغيب **مرتبة الإعجاز.**

[٨٦٣] **الثاني أنه يقع** ذلك الإخبار مكرّراً **من المنجّمين والكهنة** كما دل عليه التسامع والتجربة **وليس بمعجز اتفاقاً.**

[٨٦٤] **الثالث أنه يلزم حينئذٍ أن لا يكون ما خلا عنه** أي عن الإخبار بالغيب **من القرآن معجزاً** فيخرج أكثر القرآن عن صفة الإعجاز وهو باطل.

[٨٦٥] وأما عدم الاختلاف والتناقض فيه مع طوله فلوخوه؛ الأول أن فيه تناقضاً لأنه قال: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ﴾ وفي القرآن ما هو شعر نحو قوله: ﴿وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجاً ۞ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لاَ يَحْتَسِبُ﴾ فإنه بدون لفظ مخرجاً من بحر المتقارب على وزن فعولن فعولن فعولن فعل، ومنه قوله: ﴿وَأُمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ﴾، و نحو قوله: ﴿وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَومٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ فإنه إذا أشبع كسرة الميم في ﴿وَيُخْزِهِمْ﴾ وفتحة النون في ﴿مُؤْمِنِينَ﴾ كان موزوناً بلا شبهة سيما أي وفي القرآن ما هو شعر لا سيما إذا تصرّف فيه بأدنى تغيير فإنه يوجد فيه شيء كثير على أوزان بحور الأشعار.

[٨٦٦] الثاني أن فيه كذباً إذا قال: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ وقال: ﴿وَلاَ رَطْبٍ وَلاَ يَابِسٍ إِلاَّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾، ولا شك أنه لا يشتمل القرآن على أكثر العلوم من المسائل الأصولية والطبيعية والرياضية والطبية ولا على الحوادث اليومية فلا يكون كلامه هذا مطابقاً للواقع.

[٨٦٧] الثالث أن فيه اختلافاً بالصحة وعدمها إذ فيه اللحن نحو ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾. قال عثمان حين عرض عليه المصحف: إن فيه لحناً وستقيّمه العرب بألسنتهم.

[٨٦٨] الرابع فيه تكرار لفظي بلا فائدة كما في سورة الرحمن و فيه تكرار معنوي كقصة موسى وعيسى كذلك وفيه إيضاح الواضح نحو ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ وأي خللٍ أعظم من الكلام غير المفيد.

[٨٦٩] الخامس أنه نفى عنه الاختلاف حيث قال: ﴿وَلَو كَانَ مِنْ عِندِ غَيرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً﴾ في معرض الاحتجاج بعدم الاختلاف فيه على كونه من عند الله، ثم إنّا نجد فيه اختلافاً كثيراً فلا يكون هذا الاحتجاج صحيحاً، وإنما قلنا بكثرة الاختلاف فيه لأنه أي الاختلاف إما في اللفظ أو المعنى، والأول إما بتبديل اللفظ أو التركيب أو الزيادة أو النقصان والكل موجودٌ فيه؛ إما تبديل اللفظ فمثل

كالصوف المنفوش بدل ﴿كَالعِهْنِ﴾، و مثل فامضوا إلى ذكر الله بدل ﴿فَاسْعَوا﴾، و مثل فكانت كالحجارة بدل ﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ﴾، و مثل السارقون والسارقات بدل ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾. وأما تبديل التركيب فنحو ضربت عليهم المسكنة والذلة بدل ﴿الذِّلَّةُ وَالمَسْكَنَةُ﴾، ونحو جاءت سكرة الحق بالموت بدل ﴿المَوتِ بِالحَقِّ﴾. وأما

٥ الزيادة والنقصان فنحو ﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ﴾ وهو أبٌ لهم ففي هذه القراءة زيادة وفي المشهورة نقصان، و كذا الحال في قوله: ﴿لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً﴾ أنثى. وأما الاختلاف في المعنى فنحو ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ بصيغة الأمر ونداء الرب ﴿رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا﴾ بصيغة الماضي ورفع الأب والأول دعاء والثاني خبر، و نحو ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ بالغيبة وضم

١٠ الباء، وهل نستطيع ربَّك بالخطاب وفتح الباء والأول استخبارٌ عن حال الرب والثاني عن حال عيسى.

[٨٧٠] السادس أنه يوجد عدم الاختلاف في كثيرٍ من الخطب والقصائد الطوال بحيث لو تتبعها أبلغ البلغاء لم يعثر فيها على سقطة فضلاً عن التناقض والاختلاف، ويظهر ذلك كل الظهور في مقدار أقصر سورةٍ تحدّى بها كما هو الظاهر من قوله:

١٥ ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ﴾ فإن هذا المقدار من نظمهم ونثرهم خالٍ عن الاختلاف بلا شبهة فلا يكون عدم الاختلاف موجباً للإعجاز.

[٨٧١] وأما القول بالصرفة فلوجوه؛ الأول الإجماع قبل هؤلاء القائلين بها على أن القرآن معجز و على هذا القول يكون المعجز هو الصرف لا القرآن؛ ألا ترى أنه لو قال: أنا أقوم وأنتم لا تقدرون عليه، وكان كذلك لم يكن قيامه معجزاً بل

٢٠ عجزهم عن القيام فهذه المقالة خارقةٌ لإجماع المسلمين السابقين على أن القرآن معجزةٌ لرسول الله دالة على صدقه.

[٨٧٢] الثاني أنهم لو سلبوا القدرة كما قال به الشريف المرتضى لعلموا ذلك من أنفسهم و لتناطقوا به عادةً ولتواتر عنهم ذلك التناطق لجريان العادة بالتحدث بخوارق العادات لكنه لم يتواتر قطعاً.

[٨٧٣] فإن قيل: إنما لم يتذاكروه ولم يظهروه لئلا يصير حجةً عليهم ملجئةً لهم إلى الانقياد مع أنهم كانوا حرّاصاً على إبطال حجته وانتكاس دعوته فلا يتصور منهم حينئذٍ إظهار ما علموه من أنفسهم.

[٨٧٤] قلنا: إن كان ذلك أي سلب القدرة عليهم موخباً لتصديقه إيجاباً قطعياً امتنع عادةً تواطؤ الخلق الكثير على مكابرته والإعراض بالكلية عن مقتضاه، وإن لم يكن موخباً لتصديقه بل احتمل السحر وغيره كفعل الجن مثلاً لتناطقوا به وحملوه عليه وقالوا: قد سلب عنّا قدرتنا إما بالسحر وإما بغيره فلا يلزمهم بإظهاره صيرورته حجة عليهم.

[٨٧٥] الثالث أنه لا يتصور الإعجاز بالصرفة وذلك لأنهم كانوا حينئذٍ يعارضونه بما اعتيد منهم من مثل القرآن الصادر عنهم قبل التحدي به بل قبل نزوله فإنهم لم يتحدّوا بإنشاء مثله بل بالإتيان به فلهم بعد الصرفة الواقعة بعد التحدي أن يعارضوا القرآن بكلامٍ مثله صادر عنهم قبل الصرفة.

[٨٧٦] والجواب عن الشبهة القادحة في كون القرآن معجزاً بسبب الاختلاف في وجه إعجازه أن نقول: قولهم: اجتلافكم في وخه إعجازه دليل الخفاء. قلنا: الاجتلاف والخفاء وإن وقع في آحاد الوخوه فلا اجتلاف بيننا ولا جفاء في أنه أي مجموع القرآن بما فيه من البلاغة والنظم الغريب والإجبار عن الغيب واشتماله على الحكمة البالغة علماً وعملاً وعلى غيرها مما ذكر في وجه الإعجاز معجز، وإنما وقع الخلاف في وخهه لاجتلاف الإنظار ومبلغ أصحابها من العلم، وليس إذا لم يكن معجزاً بالنظر إلى أحد ما بيّناه بعينه يلزم أن لا يكون معجزاً بجملتها ولا بجملة منها بل ولا بواحدٍ منها لا بعينه لجواز اختلاف الأحكام في هذه الأمور الأربعة وكأين من بليغ يقدر على النظم أو النثر ولا يقدر على الآجر ولا يلزم من القدرة على أحدهما القدرة على الجميع وليس كل ما ثبت لكل واحد يثبت للكل من حيث هو كل ولا لجملةٍ من الأفراد المتعددة

كعشرة مثلاً، وكذلك قد يختلف حكم الواحد مطلقاً ومعيناً فإن الأول قد يكون متيقن الثبوت دون الثاني.

[٨٧٧] خذ **هذا** الذي ذكرناه **وإنّا نجتار أنه معجزٌ ببلاغته، وأما الشبه** القادحة في ذلك **فالجواب عن الإولى أن الفرق كان بيّناً لمن يحدّى به** من بلغاء عصره **ولذلك لم يعارض وغيرهم عمي عن ذلك لقصوره في صناعة البلاغة والتمييز بين مراتبها** فلا اعتداد به ولا مضرّة في ذلك لثبوت الإعجاز بمجرد عجز أولئك الأعلام، **ثم قياس أقصر سورةٍ إلى أطول خطبةٍ أو قصيدة خور** وعدولٌ **عن سواء السبيل** لأن التحدي بها إنما يكون بما هو على مقدارها المشتمل على مثل بلاغتها لا بما هو أضعافها المشتملة على مثلها كما لا يخفى على ذي مسكة من الإنصاف، **وأيضاً فيكفينا** في إثبات النبوة **كون القرآن بجملته أو بسوره الطوال معجزاً** وهذا مما لا سترة به ولذلك **قال الوليد بن المغيرة بعد طول محاولته للمعارضة وتوقع الناس ذلك منه: عرضت هذا الكلام على خطب الخطباء وشعر الشعراء فلم أخد منها.**

[٨٧٨] **و** الجواب **عن الثانية أن الآحاد لا تعارض القاطع** يريد أن اختلاف الصحابة في بعض سور القرآن مرويٌّ بالآحاد المفيدة للظن ومجموع القرآن منقولٌ بالتواتر المفيد لليقين الذي يضمحل الظن في مقابلته فتلك الآحاد مما لا يلتفت إليه، **ثم** إن سلمنا اختلافهم فيما ذكر قلنا: **إنهم لم يختلفوا في نزوله على محمد ﷺ و** لا في **بلوغه في البلاغة حد الإعجاز** بل في مجرد كونه من القرآن وذلك لا يضرنا فيما نحن بصدده.

[٨٧٩] **وأما البسملة فالخلاف** فيها متحققٌ بلا شبهة إلا أنه **في كونها آية من كل سورة** كما هو القول الجديد للشافعي أو من الفاتحة فقط، وفي البواقي كتبت للتيمن كما هو قوله القديم أو كونها آية فردة أنزلت مرة واحدة للفصل بين السور كما اختاره الحنفية **لا في كونها من القرآن** في أوائل السور إذ لا خلاف فيه، ومن قال به فقد توهم.

[٨٨٠] و الجواب عن الثالثة أن اختلافهم عند جمع القرآن فيما يأتي به الواحد من آية أو آيتين إنما هو في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما بينه وبين الآيات الأُخر لا في كونه من القرآن وذلك لأن القرآن كله منقولٌ بالتواتر عنه ﷺ فإن النبي ﷺ كان يواظب على قراءته في صلاته بالجماعات فما أتى به الواحد كان متيقناً كونه من القرآن وطلب البينة أو التحليف إنما كان لأجل الترتيب فلا إشكال هذا كما مضى، و نقول أيضاً: إن الخبر المحفوف بالقرائن قد يفيد العلم وهو أي العلم بكونه من القرآن هو المدّعى ولا علينا أن نثبت ذلك العلم بالتواتر أو بالقرائن فلنا أن نختار أن ما أتى به الواحد إنما ثبت كونه من القرآن بالآحاد المنضمة إلى القرائن، ثم نقول: لا يضر فيما نحن بصدده عدم إعجاز الآية والآيتين فإن المعجز هو المجموع أو مقدار سورةٍ طويلة أو قصيرة بتمامها وأقلها ثلاث آيات.

[٨٨١] و الجواب عن الرابعة أن المعجز يظهر في كل زمان من جنس ما يغلب على أهله ويبلغون فيه الغاية القصوى والدرجة العليا فيقفون فيه أي في ذلك الجنس على الحد المعتاد الذي يمكن للبشر أن يصل إليه حتى إذا شاهدوا ما هو خارجٌ عن حد هذه الصناعة علموا أنه من عند الله ولو لم يكن الحال كذلك لم يتحقق عند القوم معجزة النبي ولظنّوا أنهم لو كانوا من أهل تلك الصنعة التي كانت المعجزة من جنسها أو كانوا متناهين فيها لأمكنهم أن يأتوا بمثلها وذلك كالسحر في زمن موسى عليه السلام فإنه كان غالباً على أهله وكانوا قد ملكوا ذروة سنامه، ولما علم السحرة الكاملون فيه أن حد السحر تخييلٌ وتوهيم لما لا ثبوت له حقيقة، ثم رأوا عصاه انقلبت ثعباناً يتلقف سحرهم الذي كانوا يأفكونه أي يقلبونه من الحق الثابت إلى الباطل المتخيل من غير أن يزداد حجمها علموا أنه خارجٌ عن السحر وطوق البشر بل هو معجزةٌ من عند الله فآمنوا به، و أما فرعون فإنه لقصوره في هذه الصناعة يظن أنه كبيرهم الذي يعلمهم السحر.

[٨٨٢] وكذا الطب في زمن عيسى عليه السلام فإنه كان غالباً في أهله وكانوا قد تناهوا فيه، وبعلمهم الكامل في بابه علموا أن إحياء الموتى وإبراء الإكمه ليس حد الصناعة الطبية بل هو من عند الله. خذ هذا.

[٨٨٣] والبلاغة قد بلغت في عهد الرسول عليه السلام إلى الدرجة العليا وكان بها فخارهم فيما بينهم حتى علّقوا القصائد السبعة بباب الكعبة تحدّياً بمعارضتها وكتب السير تشهد بذلك لمن تتبعها فلما أتى النبي ﷺ من جنس ما تناهوا فيه بما عجز عن مثله جميع البلغاء الكاملين في عصره مع ما ظهر عنهم من كثرة المنازعة والتشاخر وإنكار نبوّته حتى أن منهم من مات على كفره ومنهم من أسلم لوضوح نبوة النبي عنده ومنهم من أسلم على نفرةٍ منه للإسلام ملتزماً للصغار أي الذل والهوان كالمنافقين، ومنهم من اشتغل بالمعارضة الركيكة التي هي ضحكة للعقلاء كمعارضة مسيلمة بما مرّ وبقوله: والزارعات زرعاً فالحاصدات حصداً والطابخات طبخاً فالآكلات أكلاً، ومنهم وهم الإكثرون من عدل إلى المحاربة والقتال وتعريض النفس والمال والأهل للدمار والهلاك فعلم جواب لما مع الفاء أي لما أتى بما عجز عنه البلغاء قاطبةً وافترقوا من أجله فرقاً مختلفة علم أن ذلك من عند الله قطعاً.

[٨٨٤] سلمنا أن القرآن ليس معجزاً ببلاغته لكن لم لا يكون معجزاً بالإخبار عن الغيب. و جواب الشبهة الأولى أن يقال: حد المعجز منه أي من هذا الإخبار ليس مجهولاً كما ذكرتم بل هو معلوم تقضي به العادة وهو أن يكثر كثرةً خارجةً عن المعتاد المتعارف فيما بين أهل العرف، و لا شك أنه قد بلغ الإخبار بالغيب في القرآن ذلك المبلغ الخارق للعادة ولسنا الآن لتفصيله إذ يكفينا العلم به إجمالاً، وبه أي بما ذكرناه في جواب هذه الشبهة خرج جواب الشبهتين الأخيرتين؛ أما عن الثانية فأن يقال: إخبار المنجّمين والكهنة لم يبلغ ذلك المبلغ، وإخبارهم عن الكسوف والخسوف من باب الحساب الذي قلما يقع الغلط فيه لا من قبيل الإخبار بالغيب.

وأما عن الثالثة فأن يقال: يكفينا في إثبات النبوة اشتمال القرآن على ما هو خارقٌ للعادة ولا يضرنا عدم اشتمال بعضه عليه فإن ذلك البعض ليس بمعجز عند هذا القائل.

[٨٨٥] **سلمنا** أنه لا إعجاز في الإخبار بالغيب **لكن لم لا يجوز أن يكون**
٥ **المعجز ما انتفى عنه الاختلاف. وأما الشبه** الموردة عليه **فالجواب عن الأولى أن ما في القرآن ليس بوزن الشعر إنما يصير إليه بتغيّرٍ ما من إشباعٍ أو زيادةٍ أو نقصان** وإذا غيّر بشيءٍ من ذلك خرج عن أسلوب القرآن، **ثم إن الشعر ما قصد وزنه وتناسبت مصاريعه واتحاد رويه و** ما ذكروه من القرآن وإن فرض كونه موزوناً بلا تغيير ليس كذلك فلا يكون شعراً؛ ألا ترى أن **ما يقع من ذلك** الموزون **في نثر البلغاء**
١٠ **اتفاقاً** أي بلا قصد **على الشذوذ لا يعدّ شعراً ولا قائله شاعراً، ومن قال لغلامه: ادخل السوق واشترِ اللحم واطبخ، لم يعد بهذا القدر** الموزون الصادر عنه **شاعراً** ولا كلامه شعراً **ضرورةً.**

[٨٨٦] **و** الجواب **عن الثانية أن المراد بالكتاب** المذكور في الآيتين هو **اللوح المحفوظ فلا إشكال، أو** المراد القرآن لكن أريد **بالعموم الخصوص بما يحتاج إليه في**
١٥ **أمر الدين** إذ القرآن مشتملٌ على جميع أصوله.

[٨٨٧] **وعن الثالثة أن للتكرار فوائد منها زيادة التقرير** والمبالغة في تحقيق المعنى وتصويره **ومنها إظهار القدرة على إيراد المعنى الواحد بعباراتٍ مختلفةٍ في الإيجاز والإطناب وهو إحدى شعب البلاغة** ومنها أن القصة الواحدة قد تشتمل على أمور كثيرة فتذكر تارةً ويقصد بها بعض تلك الأمور قصداً وبعضها
٢٠ تبعاً وتعكس أخرى، **وأما قوله: ﴿إِنْ هَذَانِ لَسَاحِرَانِ﴾ فقيل: غلطٌ من الكاتب ولم يقرأ به** فإن أبا عمرو قرأ: إن هذين وزعم أن كاتب المصحف قد غلط في كتابته بالألف.

[٨٨٨] **وقيل**: إبقاء الألف في التثنية والأسماء الستة في الأحوال كلها **لغة** لقبائل من العرب **نحو** قوله:

إن أباها وأبا أباها

قد بلغا في المجد غايتاها

٥ وعلى هذه اللغة قراءة أهل المدينة والعراق في هذا الموضع.

[٨٨٩] **وقيل**: ليس إبقاء الألف عامّاً لما ذكر بل هو **مخصوصٌ بهذا** أي بلفظ هذا فإنه **زيد فيه النون فقط** ولم تغير الألف عن حالها **كما فعل** مثل ذلك **في الذين** حيث زيد فيه النون على لفظ الذي وأبقى الياء على حالها في الأحوال الثلاث وذلك لأنه خولف بين تثنية المعرّب والمبني في كلمة هذا، وبين ١٠ جمع المعرّب والمبني في كلمة الذي.

[٨٩٠] **وقيل: ضمير الشأن مقدّرٌ ههنا** أي أنه **واللام** حينئذٍ تكون داخلةً في الخبر ولا بأس إذ هي **تدخل جبر المبتدأ** وإن كان قليلاً **إلى غير ذلك مما هو مذكورٌ في كتب العربية** مثل ما قيل من أن كلمة أن بمعنى نعم، وحال اللام كما مرّ **وقول عثمان: إن فيه لحناً أي في الكتابة** وخط المصحف كما يدل عليه نقل ١٥ القصة. **وأما قوله: ﴿تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فدفعٌ لتوهم غير المقصود ولو بوجهٍ بعيدٍ** جداً **مثل أن يظن** على تقدير تركه **أن المراد بالسبعة تمامها** أي تمام السبعة وذلك بأن يضم أربعة أخرى إلى الثلاثة المذكورة فيكون المجموع سبعة.

[٨٩١] **و** الجواب **عن الرابعة أن ما نقل منه آحاداً فمردود** لأنه مما تتوفر الدواعي إلى نقله فلا بد أن ينقل تواتراً، **وما نقل** منه **متواتراً فهو مما قال الرسول** ٢٠ **عليه السلام: «أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها كافٍ شافٍ»** فلا يكون الاختلاف اللفظي أو المعنوي الواقع في المنقول المتواتر قادحاً في إعجازه بل هو أيضاً من صفات كماله.

[٨٩٢] **وعن الخامسة أن المراد** بالاختلاف المنفي عن القرآن هو **الاختلاف في البلاغة** بحيث كون بعضه واصلاً حد المبالغة وبعضه قاصراً عنه **فإن الكلام الطويل ولو من أبلغ شخص لا يخلو عن غثٍّ وسمينٍ وركيكٍ ومتينٍ عادةً** والقرآن مع طوله خالٍ عن أمثال ذلك إذ هو بجميع أجزائه متصفٌ بالبلاغة الكاملة وإن تفاوتت أجزاؤه في مراتبها **أو المراد اختلاف أهل الكتاب فيما أخبر عن القصص لعدم ثبوتها عندهم** على الوجه الذي يذكر في القرآن إذا كان من عند غير الله.

[٨٩٣] واعلم أن الشبهة الثالثة هي اشتمال القرآن على اللحن، والرابعة اشتماله على تكرارٍ لا فائدة فيه وعلى إيضاح الواضح، والخامسة أنه نفي الاختلاف عنه مع وجوده فيه لفظاً ومعنىً على ما مرّ في تقرير الشبه فتأمل.

[٨٩٤] **وأما الصرفة فنقول بأن الإعجاز ليس بها** على التعيين **ولكن ندعيها أو كون القرآن معجزاً وأيّاً ما كان يحصل المطلوب** أعني إثبات الرسالة بالمعجزة إذ كل منهما معجزٌ خارقٌ للعادة.

الكلام في سائر المعجزات أي ما سوى القرآن

[٨٩٥] **وهي أنواع؛ الأول انشقاق القمر على ما دل عليه قوله تعالى: ﴿اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانشَقَّ الْقَمَرُ﴾** وهذا متواترٌ قد رواه جمعٌ كثيرٌ من الصحابة كابن مسعود وغيره قالوا: قد انشق القمر شقين متباعدين بحيث كان الجبل بينهما وكان ذلك في مقام التحدي فيكون معجزة.

[٨٩٦] النوع **الثاني كلام الجمادات؛ قال أنس: كنّا عند رسول الله ﷺ فأخذ كفاً من حصى فسبحنّ في يده حتى سمعنا التسبيح** ثم صبّهنّ في يد أبي بكر ثم في يد عمر ثم في يد عثمان ثم في أيدينا واحداً بعد واحد فلم تسبّح.

[٨٩٧] **وقال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه** الباقر الذي أدرك جمعاً من الصحابة منهم جابر: **أنه مرض رسول الله ﷺ فأتاه جبريل عليه السلام بطبقٍ فيه رمان وعنب فسبّح ذلك العنب والرمان** على ذلك الطبق حين ما أكل النبي عليه السلام منه. **ولما دعا للعباس وأهله آمن له اسكفة الباب وحيطان البيت** وذلك أنه روي عنه عليه السلام

٥ أنه قال للعباس: «يا أبا الفضل إلزم منزلك غداً أنت وبنوك إن لي فيكم حاجة» فصحبهم رسول الله ﷺ وقال: «تقاربوا». فزحف بعضهم إلى بعض فاشتمل عليهم بملاءة وقال: «اللهم هذا عمي وصنو أبي وهؤلاء من أهل بيتي فاسترهم من النار كستري إياهم». فقالت عتبة الباب وجدران البيت: آمين آمين. **ولما طلب الأعرابي منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة** قال ابن عمر:

١٠ كنّا مع النبي عليه السلام في سفر فأقبل أعرابي فلما دنا قال له النبي عليه السلام: «أين تريد». قال: إلى أهلي. ثم قال له: «هل لك في خير». قال: وما هو. قال: «تشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمداً عبده ورسوله». فقال له الأعرابي: هل لك من شاهد. قال: «أجل هذه الشجرة». فدعا بها رسول الله ﷺ **وهي على شط الوادي فأقبلت تخدّ الأرض** أي تشقها **خدّاً حتى قامت بين يديه**

١٥ **وشهدت له بالنبوة ورجعت إلى منبتها** وآمن الأعرابي. **وكلام الذراع المسمومة مشهور** والنبي ﷺ قد عفا عن اليهودية التي سمّت تلك الشاة المصلية حين اعترفت وقالت: سممتها. وقلت: إن كان نبياً لم تضرّه وإن كان غيره استرحنا منه. وقيل: لما مات بعض أصحابه بذلك السم أمر بقتلها.

[٨٩٨] النوع **الثالث كلام الحيوانات العجم شهد له الذئب بالنبوة** فإن أبا سعيد

٢٠ الخدري رضي الله عنه روى أن راعياً كان يرعى غنماً له بالحرّة فوثب ذئبٌ إلى شاةٍ فاختطفها فحال الراعي بين الذئب والشاة واسترجعها فأقعى الذئب على ذنبه وقال للراعي: أما تتقي الله تحول بيني وبين رزقٍ ساقه الله إلي. فقال الراعي: العجب من ذئبٍ يكلمني بكلام الناس. فقال الذئب: ألا أحدّثك بأعجب من ذلك؛ هذا رسول الله يحدث الناس بأنباء ما قد سبق. فأخذ الراعي الشاة

وجاء إلى النبي ﷺ فأخبره بذلك فقال: «صدق إن من اقتراب الساعة كلام السباع» وقد روى أبو هريرة هذا المعنى بعبارةٍ أخرى.

[٨٩٩] **والظبية التي ربطها الأعرابي سألته الإطلاق لترضع خشفيها وضمنت الرجوع فرجعت، ثم سأل الأعرابي أن يطلقها** فإن أم سلمة روت أن النبي ﷺ كان يمشي في الصحراء فناداه منادٍ مرتين: يا رسول الله، فالتفت فإذا ظبية موثقة عند أعرابي نائم فقالت: أدن منّي يا رسول الله. فقال: «ما حاجتك». فقالت: إن هذا الأعرابي صادني ولي خشفان في هذا الجبل فأطلقني حتى أذهب فأرضعهما وأرجع. فقال: «أتفعلين ذلك». قالت: إن لم أفعل يعذبني الله عذاب العشار. فأطلقها فذهبت وأرضعت ورجعت فأوثقها رسول الله ﷺ فانتبه الأعرابي من نومه وقال: يا رسول الله ألك حاجة. قال: «نعم تطلق هذه الظبية **فأطلقها فانطلقت وهي تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله**.

[٩٠٠] **وشهدت الناقة ببراءة صاحبها من السرقة** فإنه روي أن أعرابياً جاء على ناقةٍ حمراء فأناخ على باب المسجد ودخل وسلم على النبي ﷺ وقعد فقال: جماعة يا رسول الله الناقة التي تحت الأعرابي سرقة. فقال: «ألكم بيّنة». قالوا: نعم. فقال ﷺ: «يا علي خذ حق الله من الأعرابي إن قامت عليه البيّنة، وإن لم تقم فردّوه إلي» فأطرق الأعرابي فقال له النبي: «قم لأمر الله وإلا فأدلِ بحجتك». فقالت الناقة من خلف الباب: والذي بعثك بالكرامة يا رسول الله إن هذا ما سرقني وما ملكني أحدٌ سواه. **ولكل** من هذه المذكورات **قصة في كتب السير** كما أومأنا إليها.

[٩٠١] النوع **الرابع حركة الجمادات** إليه **منها قصة الشجرة** التي كانت على شط الوادي على ما مرّت فإنها تشتمل على كلام الجمادات وعلى حركتها أيضاً ففيها معجزتان.

[٩٠٢] و منها ما روى ابن عباس من أنه ﷺ قال لأعرابيٍّ جاءه وقال: بم أعرف أنك رسول الله أرأيت لو دعوت هذا العذق من هذه النخلة أتشهد أني رسول الله. فقال: «نعم» فدعاه فجاءه ثم قال: «ارجع» فرجع.

[٩٠٣] وحنين الجذع إليه لما فارقه وصعد المنبر مشهور وكأن الجذع مال إليه حال حنينه ليدخل تحت حركات الجمادات إليه.

[٩٠٤] النوع الخامس إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وذلك في صور متعددة منها ما روى أنس من أن أمه أرسلت حيساً في تور إلى النبي ﷺ فدعا جماعة زهاء ثلاثمائة وقرأ على التور ما شاء الله أن يقرأ وكانوا يتناوبون عليه حتى شبعوا والتور على حاله.

[٩٠٥] النوع السادس نبوع الماء من بين أصابعه رواه أنس فإنه قال: أتى رسول الله بقدح زجاج وفيه ماءٌ قليل وهو بقباء فوضع يده فيه فلم تدخل فأدخل أصابعه الأربع ولم يستطع إدخال الإبهام وقال للناس: «هلمّوا إلى الشراب». قال أنس: فلقد رأيت الماء وهو ينبع من بين أصابعه ولم يزل الناس يردون حتى رووا وروى أن عدد الواردين كان ما بين السبعين إلى الثمانين.

[٩٠٦] النوع السابع إخباره بالغيب فمنه ما ورد به القرآن ومنه ما نطقت به الأحاديث الصحيحة فمن ذلك إخباره بأن زينب أول من يموت بعده من أزواجه وكان كما أخبر، ومنه إخباره عن خلافة الخلفاء الراشدين بقوله: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً»، وإخباره عن مقتل الحسن والحسن وهدم الكعبة ورجوع الأمر إلى بني العباس وعن الاستيلاء على مملكة الأكاسرة إلى غير ذلك من إخباراته التي ظهر صدقها. ومن بحث عن هذا الجنس وجده كثيراً لا يحصى.

[٩٠٧] **ثم نقول: كل واحدةٍ من هذه** المعجزات المغايرة للقرآن **وإن لم تتواتر فالقدر المشترك بينها** وهو ثبوت المعجزة **متواترٌ** بلا شبهة **كشجاعة علي وسخاوة حاتم وهو كافٍ** لنا في إثبات النبوة.

[٩٠٨] **المسلك الثاني** من مسالك إثبات نبوته ﷺ **و** قد **ارتضاه الجاحظ** من المعتزلة **و** ارتضاه أيضاً **الغزالي** قدّس سرّه في كتابه المسمى بالمنقذ من الضلالة **الاستدلال بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها** وذلك أنه ﷺ لم يكذب قط ولا في مهمات الدين ولا في مهمات الدنيا ولو كذب مرةً لاجتهد أعداؤه في تشهيره، ولم يقدم على فعل قبيح لا قبل النبوة ولا بعدها وكان في غاية الفصاحة كما قال: «أوتيتُ جوامع الكلم». وقد تحمّل في تبليغ الرسالة أنواع المشقات وصبر عليها بلا فتور في عزيمته، ولما استولى على الأعداء وبلغ الرتبة الرفيعة في نفاذ أمره في الأموال والأنفس لم يتغير عما كان عليه بل بقي من أول عمره إلى آخره على طريقةٍ واحدةٍ مرضية. **وأخلاقه العظيمة** فإنه ﷺ كان في غاية الشفقة على أمّته حتى خوطب بقوله تعالى: ﴿فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيهِمْ حَسَرَاتٍ﴾، وقوله: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ﴾، وفي غاية السخاوة حتى عوتب بقوله: ﴿وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ البَسْطِ﴾، وكان عديم الالتفات إلى زخارف الدنيا حتى أن قريشاً عرضوا عليه المال والزوجة والرياسة حتى يترك دعواه فلم يلتفت إليهم وكان مع الفقراء والمساكين في غاية التواضع، ومع الأغنياء وأرباب الثروة في غاية الترفع. **وأحكامه الحكيمة** التي فصلت في الكتب الفقهية **وإقدامه حيث يحجم الأبطال** فإنه ﷺ لم يفرّ قط من أعدائه وإن عظم الخوف مثل يوم أحد ويوم الأحزاب وذلك يدل على قوة قلبه وشهامة جنانه.

[٩٠٩] **ولولا ثقته بعصمة الله إياه من الناس** كما وعدها بقوله: ﴿وَاللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ﴾ **لامتنع ذلك عادةً، وأنه** عطف على إقدامه المندرج في المجرورات الداخلة في حيز الاستدلال أي وبأنه **لم يتلوّن حاله وقد تلوّنت به**

الأحوال ثم بين قوله بأحواله وما عطف عليه بقوله من أمور من تتبعها علم أن كل واحدٍ منها وإن كان لا يدل على نبوّته لأن امتياز شخص بمزيد فضيلة عن سائر الأشخاص لا يدل على كونه نبياً لكن مجموعها مما لا يحصل إلا للأنبياء قطعاً فاجتماع هذه الصفات في ذاته ﷺ من أعظم الدلائل على نبوته وعلى ما ٥ قررناه فلا يرد ما يحكى عن أفاضل الحكماء من الأخلاق العجيبة التي جعلها الناس قدوةً لأحوالهم في الدنيا والآخرة.

[٩١٠] المسلك الثالث من تلك المسالك أخبار الأنبياء المتقدمين عليه عن نبوته ﷺ في التوراة والإنجيل.

[٩١١] فإن قيل: إن زعمتم مجيء صفته مفصلاً أنه يجيء في السنة الفلانية في ١٠ البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبي فباطل لأنّا نجد التوراة والإنجيل خاليين عن ذلك، وأما ذكره مجملاً فإن سلم فلا يدل على النبوة بل على ظهور إنسانٍ كامل فلا يجديكم نفعاً، أو نقول على تقدير تسليم دلالته على النبوة لعله شخص آخر لم يظهر بعد فلا يثبت مدّعاكم.

[٩١٢] قلنا: المعتمد في إثبات نبوته ﷺ كما مرّ ظهور المعجزة على يده وهذه ١٥ الوجوه الأُخر للتكملة وزيادة التقرير.

[٩١٣] المسلك الرابع وارتضاه الإمام الرازي أنه ﷺ ادّعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم بل كانوا معرضين عن الحق معتكفين إما على عبادة الأوثان كمشركي العرب، وإما على دين التشبيه وصنعة التزوير وترويج الأكاذيب المفتريات كاليهود، وإما على عبادة الإلهين ونكاح المحارم كالمجوس، وإما ٢٠ على القول بالأب والابن والتثليث كالنصارى إني بعثت من عند الله بالكتاب المنير والحكمة الباهرة لأتمم مكارم الأخلاق وأكمل الناس في قوتهم العلمية بالعقائد الحقّة والعملية بالأعمال الصالحة وأنور العالم بالإيمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله فاضمحلّت تلك الأديان الزائغة وزالت

المقالات الفاسدة وأشرقت شموس التوحيد وأقمار التنزيه في أقطار الآفاق، **ولا معنى للنبوة إلا ذلك** فإن النبي هو الذي يكمل النفوس البشرية ويعالج الأمراض القلبية التي هي غالبة على أكثر النفوس فلا بد لهم من طبيبٍ يعالجهم، ولما كان تأثير دعوة محمد ﷺ في علاج القلوب المريضة وإزالة ظلماتها أكمل وأتمّ وجب القطع بكونه نبياً هو أفضل الأنبياء والرسل.

[٩١٤] قال الإمام الرازي في المطالب العالية: وهذا برهانٌ ظاهر من باب برهان اللم فإنّا بحثنا عن حقيقة النبوة وبيّنا أن تلك الماهية لم تحصل لأحد كما حصلت له عليه السلام فيكون أفضل ممن عداه، وأما إثباتها بالمعجزة فمن باب برهان الآن.

[٩١٥] قال المصنف: **وهذا** المسلك **قريبٌ من مسلك الحكماء** إذ حاصله أن الناس في معاشهم ومعادهم محتاجون إلى مؤيدٍ من عند الله يضع لهم قانوناً يسعدهم في الدارين.

[٩١٦] **واعلم أن المنكرين لبعثته عليه السلام خاصة قومان؛ أحدهما القادحون في معجزته كالنصارى وقد مرّ ما فيه كفاية** لدفع مقالتهم، **وثانيهما اليهود إلا العيسوية** منهم **فإنهم سلموا بعثته لكن إلى العرب خاصة لا إلى الخلق كافة، واحتجوا** أي اليهود المنكرون **بوجهين؛**

[٩١٧] **الأول أن نبوته تقتضي نسخ** دين **من قبله** إذ قد خالفهم في كثيرٍ من الأحكام الشرعية العملية **باتفاقٍ منكم لكن النسخ** أمر **محال لأنه يدل** إما **على الجهل أو البداء وكلاهما محال على الله تعالى. بيانه أنه** لا بد أن يكون الحكم الصادر عنه تعالى مشتملاً على مصلحة لئلاّ يلزم الترجيح بلا مرجح وحينئذٍ **لو كان فيه** أي في الحكم المنسوخ **مصلحة لا يعلمها** أي لا يعلم فواتها بنسخه فلذلك نسخه **فالجهل وإن كان يعلمها فرآى رعايتها أولاً ثم أهملها بلا سبب ثانياً فالبداء** أي الندم عما كان يفعل.

[٩١٨] **والجواب أنه لا يجب رعاية المصلحة** في الأحكام **عندنا** فلا يلزم اشتمال الحكم المنسوخ على مصلحة **وإن وجب** أن تراعى المصالح في الأحكام **فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل فإن المصالح تختلف بحسب الإوقات كشرب الدواء الخاص في وقتٍ دون وقت فربما كانت المصلحة في وقت ثبوت الحكم** لاشتماله فيه على ما يجب رعايته، **وفي** وقتٍ **آخر ارتفاعه** لاشتماله فيه على مصلحةٍ أخرى حادثة بعد زوال الأولى أو مرجوحيتها مقيسةً إلى الثانية فلا يلزم ما ذكرتم من الجهل أو البداء. **وكيف** لا يجوز ما ذكرناه **والمحكوم عليه هنا** أي في نسخ شرائع من قبلنا بشريعتنا **ليس بمتحد** إذ تلك لأقوام آخرين وهذه لنا، ولك أن تحمل المحكوم عليه ههنا على الفعل فإن ما يتعلق به الحكم الناسخ من الأفعال مغايرٌ لما تعلق به الحكم المنسوخ وحينئذٍ يجوز النسخ في الأحكام المتعلقة بأفعال شخصٍ واحد.

[٩١٩] **الثاني** من الوجهين **أن موسى** عليه السلام **نفى نسخ دينه ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبياً** بالاتفاق وحينئذٍ لا تصح نبوة من يدّعي نسخه وهو المطلوب. **بيانه** أي بيان أنه نفى نسخ دينه **أنه تواتر عنه** قوله: **تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والإرض** وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه ثبت امتناعه في سائر أحكامه، بل نقول: المراد بدوامه دوام اليهودية كما يتبادر إليه الفهم، **وأيضاً** فإنه **إما أن يكون** موسى **قد صرّح بدوام دينه أو بعدم دوامه وسكت عنهما والإخيران باطلان؛ أما الثاني** وهو تصريحه بعدم دوامه **فإنه لو قال ذلك** وصرّح به **لتواتر** عنه قطعاً **لكونه من الإمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها** وإشاعتها **سيما من الإعداء، ومن يدّعي نسخ دينه وذلك** لأنه **أقوى حجة له** أي لمن يدّعيه **فيه** أي في جواز نسخه فلا بد أن تتوافر دواعيه على نقله لكنه لم يتواتر إجماعاً. **وأما الثالث** وهو سكونه عنهما **فلأنه يقتضي ثبوت دينه مرةً واحدة وعدم تكرره** لأن مقتضى الإطلاق يتحقق بالمرة الواحدة **وأنه معلوم الانتفاء لتقرره إلى أوان النسخ** إما بشريعة عيسى أو بشريعة محمد باتفاقٍ بيننا وبينكم.

[٩٢٠] **واجواب منع تواتر ذلك** أي دوام السبت **عن موسى، ولو كان كذلك** أي متواتراً كما زعمتم **لاحتج به على محمد، ولو احتج به** عليه **لنقل** ذلك الاحتجاج **متواتراً** لتوفر الدواعي على نقله ولا تواتر أصلاً؛ كيف وقد اشتهر أنه اختلقه ابن الراوندي لليهود، **وأما الترديد فنختار** منه **أنه صرّح بدوامه إلى ظهور** ٥ **الناسخ** على لسان نبي يأتي من بعده **وإنما لم ينقل** ذلك **تواتراً إما لقلة الدواعي** منهم **إلى نقله لما فيه من الحجة عليهم** لا لهم، **وإما لقلة الناقلين في بعض الطبقات** المعتبرة كثرتها في التواتر **لأن اليهود خرت لهم وقائع ردّتهم إلى أقل القليل ممن لا يحصل التواتر بنقله** كما في زمن بخت نصر فإنه قتلهم وأفناهم إلا من شذّ منهم.

[٩٢١] وأما العيسوية من اليهود فطريق الرد عليهم أنهم لما سلموا صحة ١٠ نبوته بالأدلة القاطعة والمعجزات الباهرة وجب عليهم أن يعترفوا بما تواتر عنه من دعواه البعثة إلى الأمم كافة لا إلى العرب خاصة فإنه قد علم ذلك منه كما علم وجوده ودعواه الرسالة.

المقصد الخامس في عصمة الأنبياء

[٩٢٢] **أجمع أهل الملل والشرائع** كلها **على** وجوب **عصمتهم عن تعمد الكذب** ١٥ **فيما دل المعجز** القاطع **على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله** إلى الخلائق إذ لو جاز عليهم التقوّل والافتراء في ذلك عقلاً لأدّى إلى إبطال دلالة المعجزة وهو محال **وفي جواز صدوره** أي صدور الكذب **عنهم** فيما ذكر **على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الأستاذ** أبو اسحاق **وكثيرٌ من الأئمة** الأعلام **لدلالة المعجزة على صدقهم** في تبليغ الأحكام فلو جاز الخلف في ذلك ٢٠ لكان نقضاً لدلالة المعجزة وهو ممتنع، **وجوّزه القاضي** أبو بكر **مصيراً منه إلى عدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة** فإن المعجزة إنما دلّت على صدقه فيما هو متذكر له عامد إليه، وأما ما كان من النسيان وفلتات اللسان فلا دلالة لها على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلالتها.

[٩٢٣] وأما سائر الذنوب يعني به ما سوى الكذب في التبليغ فهي إما كفر أو غيره من المعاصي، أما الكفر فأجمعت الأمة على عصمتهم منه قبل النبوة وبعدها ولا خلاف لأحدٍ منهم في ذلك غير أن الأزارقة من الخوارج جوّزوا عليهم الذنب وكل ذنبٍ عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم أنهم قالوا بجواز بعثة نبيٍّ علم الله تعالى أنه يكفر بعد نبوته. ٥

[٩٢٤] وجوّز الشيعة إظهاره أي إظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك لأن إظهار الإسلام حينئذٍ إلقاءٌ للنفس في التهلكة وذلك باطلٌ قطعاً لأنه يفضي إلى إخفاء الدعوة بالكلية وترك تبليغ الرسالة إذ أولى الأوقات بالتقية وقت الدعوة للضعف بسبب قلة الموافق أو عدمه وكثرة المخالفين وأيضاً ما ذكروه منقوضٌ بدعوة إبراهيم وموسى عليهما السلام في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك. ١٠

[٩٢٥] وأما غير الكفر فإما كبائر أو صغائر كل منهما إما أن يصدر عمداً، وإما أن يصدر سهواً فالأقسام أربعة وكل واحدٍ منها إما قبل البعثة أو بعدها؛ أما الكبائر أي صدورها عنهم عمداً فمنعه الجمهور من المحققين والأئمة ولم يخالف فيه إلا الحشوية والأكثر من المانعين على امتناعه سمعاً. ١٥

[٩٢٦] قال القاضي والمحققون من الأشاعرة: إن العصمة فيما وراء التبليغ غير واجبة عقلاً إذ لا دلالة للمعجزة عليه فامتناع الكبائر عنهم عمداً مستفادٌ من السمع وإجماع الأمة قبل ظهور المخالفين في ذلك.

[٩٢٧] وقالت المعتزلة بناءً على أصولهم الفاسدة في التحسين والتقبيح العقليين ووجوب رعاية الصلاح والأصلح: تمتنع ذلك عقلاً لأن صدور الكبائر عنهم عمداً يوجب سقوط هيبتهم عن القلوب وانحطاط رتبتهم في أعين الناس فيؤدي إلى النفرة عنهم وعدم الانقياد لهم ويلزم منه إفساد الخلائق وترك استصلاحهم وهو خلاف مقتضى العقل والحكمة. ٢٠

[٩٢٨] **وأما** صدورها عنهم **سهواً** أو على سبيل الخطأ في التأويل **فجوّزه الأكثرون** والمختار خلافه، **وأما الصغائر عمداً فجوّزه الجمهور إلا الجبائي** فإنه ذهب إلى أنه لا يجوز صدور الصغيرة إلا بطريق السهو أو الخطأ في التأويل، وهذا التجويز منهم إنما هو فيما ليس من صغائر الخسّة كما ستعرفه.

٥ [٩٢٩] **وأما** صدور الصغائر **سهواً فهو جائزٌ اتفاقاً** بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة **إلا الصغائر الخسّية** وهي ما تلحق فاعلها بالأرذال والسفل والحكم عليه بالخسّة ودناءة الهمة **كسرقة حبة أو لقمة** فإنها لا تجوز أصلاً لا عمداً ولا سهواً، والاتفاق المذكور إنما هو فيما ليس منها كنظرة وكلمة سفهٍ نادرة في خصام.

١٠ [٩٣٠] **وقال الجاحظ**: يجوز أن يصدر عنهم غير صغائر الخسّة سهواً **بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه، وقد تبعه فيه كثيرٌ من المتأخرين** من المعتزلة كالنظام والأصم وجعفر بن بشر **وبه نقول** نحن معاشر الأشاعرة.

[٩٣١] **هذا كله بعد الوحي** والاتصاف بالنبوة، **وأما قبله فقال الجمهور** أي أكثر أصحابنا وجمعٌ من المعتزلة: **لا يمتنع أن تصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة**

١٥ **للمعجزة عليه** أي على امتناع الكبيرة قبل البعثة **ولا حكم للعقل** بامتناعها ولا دلالة سمعية عليه أيضاً، **وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها لأنه** أي صدور الكبيرة **يوجب النفرة** عمن ارتكبها **وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة، ومنهم من منع عما ينفر** الطباع عن متابعتهم **مطلقاً** أي سواء لم يكن ذنباً لهم أو كان **كعهر الأمهات** أي كونها زانيات **والفجور في الأباء** ودناءتهم

٢٠ واسترذالهم **والصغائر الخسّية دون غيرها** من الصغائر.

[٩٣٢] **وقالت الروافض: لا تجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة** لا عمداً ولا سهواً ولا خطأً في التأويل بل هم مبرؤون عنها بأسرها قبل الوحي **فكيف بعد الوحي**.

[٩٣٣] لنا على ما هو المختار عندنا وهو أن الأنبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً وجوه؛

[٩٣٤] الأول لو صدر منهم الذنب لحرم اتباعهم فيما صدر عنهم ضرورة أنه يحرم ارتكاب الذنب وأنه أي اتباعهم في أقوالهم وأفعالهم واجبٌ للإجماع عليه ولقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّهُ﴾. ٥

[٩٣٥] الثاني؛ لو أذنبوا لردّت شهادتهم إذ لا شهادة لفاسقٍ بالإجماع، ولقوله تعالى: ﴿إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، واللازم باطلٌ بالإجماع ولأن من لا تقبل شهادته في القليل الزائل بسرعة من متاع الدنيا كيف تسمع شهادته في الدين القيم أي القائم إلى يوم القيامة.

[٩٣٦] الثالث إن صدر عنهم ذنب وجب زجرهم وتعنيفهم لعموم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا شك أن زجرهم إيذاء لهم وإيذاؤهم حرامٌ إجماعاً، ولقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ الآية، و أيضاً لو أذنبوا لدخلوا تحت قوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾، و تحت قوله: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، و تحت قوله لوماً ومذمةً: ﴿لِمَ تَقُولُونَ مَا لاَ تَفْعَلُونَ﴾، و قوله: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾ فيلزم كونهم موعودين بعذاب جهنم وملعونين ومذمومين وكل ذلك باطلٌ إجماعاً. ١٠ ١٥

[٩٣٧] الرابع؛ ولكانوا على تقدير صدور الذنب عنهم أسوأ حالاً من عصاة الأمة إذ يضاعف لهم أي للأنبياء العذاب على الذنب إذ الأعلى رتبةً في الكرامة يستحق عقلاً ونقلاً أشد العذاب لمقابلته أعظم النعم المفاضة عليه بالمعصية ولذلك ضوعف حدّ الحر وقيل لنساء النبي: لستن كأحد ﴿مَن يَأْتِ مِنكُنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ﴾ ومن المعلوم أن النبوة أجلّ من كل نعمة فمن قابلها بالمعصية استحق العذاب أضعافاً مضاعفة. ٢٠

[٩٣٨] **الخامس؛ ولم ينالوا** أيضاً **عهده تعالى لقوله: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾** والمذنب ظالمٌ لنفسه **وأي عهدٍ أعظم من النبوة** فإن حمل ما في الآية على عهد النبوة فذاك، وإن حمل على عهد الإمامة فبطريق الأولى لأن من لا يستحق الأدنى لا يستحق الأعلى.

٥ [٩٣٩] **السادس؛ ولكانوا** أيضاً **غير مجلصين لأن الذنب بإغواء الشيطان وهو لا يغوي المخلصين لقوله تعالى** حكايةً عنه على سبيل التصديق: **﴿لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾**، واللازم باطلٌ **لقوله تعالى في** حق **إبراهيم واسحاق ويعقوب: ﴿إِنَّا أَخْلَصْنَاهُم بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ﴾**، **وفي** حق **يوسف: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾** وقد ردّ على هذا بأنه لا يدل على أن غير هؤلاء لم يصل إليهم

١٠ إغواء إبليس ولم يذنبوا.

[٩٤٠] **السابع قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُ فَاتَّبَعُوهُ إِلاَّ فَرِيقاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ فالذين لم يتبعوه إن كانوا هم الأنبياء فذاك** مطلوبنا **وإلا** أي وإن لم يكونوا إياهم بل كانوا غيرهم **فالأنبياء** أيضاً لم يتبعوه **بالطريق الأولى** فإنهم بذلك أحرى من سائر المؤمنين، **أو نقول: لو كان ذلك الفريق غير الأنبياء لكانوا أفضل من**

١٥ **الأنبياء لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾** وتفضيل غير الأنبياء عليهم باطلٌ بالإجماع فوجب القطع بأن الأنبياء لم يتبعوه ولم يذنبوا.

[٩٤١] **الثامن؛ أنه تعالى قسم المكلفين إلى حزب الله وحزب الشيطان فلو أذنبوا لكانوا من حزب الشيطان** وذلك لأن المطيع من حزب الله اتفاقاً فلو كان المذنب منه أيضاً لبطل التقسيم **فيكونون** أي الأنبياء المذنبون **خاسرين لقوله**

٢٠ **تعالى: ﴿أَلاَ إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الخَاسِرُونَ﴾** مع أن الزهاد من آحاد الأمة داخلون في المفلحين فيكون واحد من آحاد الأمة أفضل بكثير من الأنبياء وذلك مما لا شك في بطلانه.

[٩٤٢] **التاسع قوله تعالى في إبراهيم واسحق ويعقوب** والأنبياء الذي استجيبت دعوتهم: **﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الخَيرَاتِ﴾، والجمع المحلّى بالألف واللام للعموم** فيتناول جميع الخيرات من الأفعال والتروك، **وقوله: ﴿وَإِنَّهُمْ عِندَنَا لَمِنَ المُصْطَفَينَ الأَخْيَارِ﴾، وهما** يعني قوله: ﴿المُصْطَفَينَ﴾، وقوله: ﴿الأَخْيَارِ﴾ **يتناولان جميع الأفعال والتروك لصحة الاستثناء** إذ يجوز أن يقال: فلانٌ من المصطفين إلا في كذا، ومن الأخيار إلا في كذا فدل على أنهم كانوا من المصطفين الأخيار في كل الأمور فلا يجوز صدور ذنب عنهم.

[٩٤٣] لا يقال: الاصطفاء لا ينافي صدور الذنب بدليل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَورَثْنَا الكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَينَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ﴾ الآية فقسم المصطفين إلى الظالم والمقتصد والسابق؛ لأنا نقول: الضمير في قوله: ﴿فَمِنْهُمْ﴾ راجعٌ إلى العباد لا إلى المصطفين لأن عوده إلى أقرب المذكورين أولى.

[٩٤٤] **فهذه حجج العصمة** أوردها الإمام الرازي في الأربعين وغيره من تصانيفه. قال المصنف: **وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً وعن الصغيرة عمداً ليست بالقوية** فإن الاتباع إنما يجب فيما يصدر عنهم قصداً لا سهواً ويشترط في القصد أن لا ينهانا عنه، وردّ الشهادة مبنيٌّ على الفسق الذي لا ثبوت له مع الصغيرة عمداً ومع الكبيرة سهواً، وأما الزجر فإنما يجب في حق المتعمد للكبائر دون الساهي والصغيرة النادرة عمداً معفوةٌ عن مجتنب الكبائر وعليك بالتأمل في سائر الدلائل.

[٩٤٥] **واحتج المخالف** الذاهب إلى جواز صدور الكبائر عنهم بعد البعثة سهواً وجواز الصغائر عمداً أيضاً **بقصص الأنبياء** التي نقلت في القرآن أو الأحاديث أو الآثار وتلك القصص **توهم صدور الذنب عنهم** في زمان النبوة.

[٩٤٦] **والجواب** عن تلك القصص **إجمالاً أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردّها لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء وما ثبت منها تواتراً فما دام له محملٌ آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة أو** كان **من قبيل ترك الأولى أو** من **صغائر صدرت عنهم سهواً ولا ينفيه** أي لا ينفي كونه من قبيل ترك الأولى أو الصغائر الصادرة سهواً **تسميته ذنباً** في مثل قوله تعالى: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ﴾ **ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم** كما في قصة آدم عليه السلام يعني أن هذه الأمور الثلاثة لا تنافي المحملين الآخرين **إذ لعل ذلك** المذكور من التسمية والاستغفار والاعتراف **لعظمه** عنهم أو **عندهم** ألا ترى أن حسنات الأبرار سيئات المقرّبين فلذلك يسمى ترك الأولى منهم وكذا ارتكاب الصغيرة سهواً ذنباً ويستغفرون منه ويعترفون بكونه ظلماً **أو أن** أي أو لأن **قصدوا به هضماً من أنفسهم** وكسراً لها بأنها ارتكبت ذنباً يحتاج فيه إلى الاستغفار والاعتراف به على سبيل الابتهال والتضرّع كي يعفو عنها ربها، **ومن جوّز الصغائر عمداً فله زيادة فسحة** في الجواب إذ يزداد له وجهٌ آخر وهو أن يقول: جاز أن يكون الصادر عنهم صغيرة عمداً لا كبيرة.

[٩٤٧] **ولنفصل ما أجملناه** من استدلال المخالف بالقصص المنقولة. وجوابنا عنه **تفصيلاً فمنه** أي من ذلك المجمل **قصة آدم** عليه السلام **وتفيهقوا** أي تكلموا بملء أفواههم **في التمسك بها من ستة أوجه؛**

[٩٤٨] **الأول قوله تعالى: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾ مؤكداً بقوله: ﴿فغَوَى﴾** فإن العصيان من الكبائر بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ﴾ والغواية تؤكد ذلك لأنها اتباع الشيطان لقوله تعالى: ﴿إِلاَّ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الغَاوِينَ﴾.

[٩٤٩] **الثاني قوله تعالى: ﴿فَتَابَ عَلَيهِ﴾ ولن تكون التوبة إلا عن الذنب** لأنها الندم على المعصية والعزيمة على ترك العود إليها.

[٩٥٠] **الثالث مخالفته النهي عن أكل الشجرة** وارتكاب المنهي عنه ذنب.

[٩٥١] **الرابع قوله تعالى:** ﴿**فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ جعلهما الله من الظالمين على تقدير الأكل منها والظلم ذنب.

[٩٥٢] **الخامس قوله تعالى** حكاية عنهما: ﴿**رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الخَاسِرِينَ**﴾ والظلم ذنب كما مرّ آنفاً والخسران لولا المغفرة دليل كونه كبيرة.

[٩٥٣] **السادس قوله:** ﴿**فَأَزَلَّهُمَا الشَّيطَانُ عَنْهَا فَأَخرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ**﴾ واستحقاق الإخراج بسبب إزلال الشيطان يدل على كون الصادر عنهما كبيرة.

[٩٥٤] **قلنا** في الجواب: **كيف يدّعي أنه في الجنة ولا أمّة له** هناك **كان نبياً** مبعوثاً لتبليغ الأحكام **وهل كان الاجتباء بالنبوة إلا بعد تلك القصة** كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَغَوَى ۞ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيهِ﴾ ثم اجتباه ربه فتاب عليه فإن كلمة ﴿ثُمَّ﴾ للتراخي والمهلة فهذه القصة كانت قبل النبوة، **وهل الوقيعة** أي الطعن **في الأنبياء بمثل هذا** التمسك **الظاهر دفعه إلا للعمه** والحيرة في الضلالة **والجهل المفرط** في الغواية.

[٩٥٥] **وقد يتمسك في ذنبه** أي ذنب آدم **بقوله تعالى:** ﴿**هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِن نَفسٍ وَاحِدَةٍ**﴾ هي آدم ﴿**وَجَعَلَ مِنْهَا زَوجَهَا**﴾ يعني حواء ﴿**فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَوَا اللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ**﴾. فإن الضمير في قوله: ﴿جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء﴾ راجعٌ إليهما إذ لم يتقدم ما يصلح لذلك سواهما، والضمير في ﴿لَهُ﴾ لله سبحانه فقد صدر عنه الإشراك.

[٩٥٦] وقصته أن حواء لما أثقلت أي حان وقت ثقل حملها جاءها إبليس في غير صورته وقال لها: لعل في بطنك بيهمة. فقالت: ما أدري. فلما

ازداد ثقلها رجع إليها وقال: كيف تجدينك. فقالت: أخاف مما خوّفتني به فإني لا أستطيع القيام. فقال: أرأيت لو دعوت الله أن يجعله إنساناً مثلي ومثل آدم أتسمينه باسمي. فقالت: نعم. ثم أنها حكت ما جرى بينهما لآدم فجعلا يدعوان الله ﴿لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحاً﴾ أي ولداً سوياً لنكونن من الشاكرين فلما ٥ ولدت سوياً جاءها إبليس فقال: سميه باسمي. فقالت: ما اسمك. قال: عبد الحارث. وكان اسمه الحارث فسمته بعبد الحارث ورضي آدم بذلك.

[٩٥٧] **والجواب أن أكثر المفسرين على أن الخطاب** في ﴿خَلَقَكُمْ﴾ **لقريش** وحدهم لا لبني آدم كلهم **والنفس الواحدة قصي وجعل منها زوجها أي جعلها عربية** قرشية **من جنسه** لا أنه خلقها منه **وإشراكهما** بالله **تسميتهما أبناءهما بعبد** ١٠ **مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي** والضمير في ﴿يُشْرِكُونَ﴾ لهما ولا عقابهما، وعلى هذا **فليس الضمير في** ﴿جَعَلاَ﴾ **لآدم وحواء وإن صح أنه لآدم** وزوجه **فأن الدليل على الشرك في الألوهية ولعله** أي لعل الشرك المذكور في الآية **هو الميل إلى طاعة الشيطان وقبول وسوسته مع الرجوع عنه إلى الله تعالى** بلا مطاوعة للشيطان في الفعل **وذلك** الميل المتفرّع على الوسوسة **غير داخل تحت** ١٥ **الاختيار** فلا يكون معصية وذنباً **أو لعله** كان **قبل النبوة**.

[٩٥٨] فإن قلت: قد مرّ امتناع الكفر على الأنبياء مطلقاً. قلت: معنى إشراكهما بالله أنهما أطاعا إبليس في تسمية ولدهما بعبد الحارث كما مرّ في القصة وليس ذلك كفراً بل ذنباً يجوز صدوره قبل النبوة، وقد يقال: معنى ﴿جَعَلاَ﴾ أنه جعل أولادهما على حذف المضاف كما يدل عليه جمع الضمير ٢٠ في ﴿يُشْرِكُونَ﴾.

[٩٥٩] **ومنه** أي ومن ذلك المجمل **قصة إبراهيم** عليه السلام **وأظهر ما يوهم الذنب** في قصته **أمران؛ الأول قوله** في حق الكوكب ﴿هَذَا رَبِّي﴾ فإن كان ذلك عن اعتقاد كان شركاً وإلا كان كذباً.

[٩٦٠] و الجواب أن يقال: لا يخفى أنه أي هذا الكلام صدر عنه قبل تمام النظر في معرفة الله وكم بينه وبين النبوة إذ لا يتصور نبوة إلا بعد تمام ذلك النظر فلا إشكال إذ يختار أنه لم يعتقده فيكون كذباً صادراً قبل البعثة، ولك أن تقول: إنما قال ذلك على سبيل الفرض كما في برهان الخلف إرشاداً للصابئة ٥ إذ حاصل ما ذكره أن الكواكب لو كانت أرباباً كما تزعمون لزم أن يكون الرب متغيراً آفلاً وهو باطل.

[٩٦١] الثاني من الأمرين قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيفَ تُحْيِي المَوتَى﴾ والشك في قدرة الله على إحياء الموتى كفر.

[٩٦٢] و الجواب أن ذلك السؤال لم يكن عن شك في الإحياء أو القدرة ١٠ عليه بل في الآية تصريحٌ بأنه طلبه لأن في عين اليقين من الطمأنينة ما ليس في علم اليقين فإن للوهم بإحداث الوساوس والدغادغ سلطاناً على القلب عند علم اليقين دون عين اليقين وقد يقال: إنما سأل عن كيفية الإحياء لا عنه لأن الإحاطة بالكيفية المفصلة أقوى وأرسخ من المعرفة الإجمالية المفضية إلى التردد بين الكيفيات المتعددة مع الطمأنينة في أصل الإحياء والقدرة ١٥ عليه. هذا وقد قال ابن عباس: كان الله وعد أن يبعث نبياً يحيي بدعائه الموتى وذلك علامة أن الله تعالى قد اتخذه خليلاً فأراد إبراهيم أن يعلم أهو هو و كيف لا تحمل الآية على ما مرّ والشك في قدرة الله تعالى كفر وأنتم لا تقولون به فما هو جوابكم فهو جوابنا.

[٩٦٣] ومما يتمسك به من قصة إبراهيم قوله: ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ﴾ فإنه ٢٠ كذب. قلنا: هو من قبيل الإسناد إلى السبب فإن حامله على الكسر زيادة تعظيمهم لذلك الكبير.

[٩٦٤] ومنه أنه نظر نظرةً في النجوم فقال: إني سقيم، والنظر في علم النجوم حرام وحكمه بأنه سقيم كذب. قلنا: إن النظر في النجوم ليستدل بها

على توحيد الله وكمال قدرته من أعظم الطاعات، وأما ترتيب الحكم بالسقم على النظر فلعل الله تعالى أخبره بأنه إذا طلع النجم الفلاني فإنه يمرض.

[٩٦٥] **ومنه قصة موسى** عليه السلام **والتمسك بها من وجوه؛ الأول قوله:** ﴿**فَوَكَزَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيهِ**﴾ **ولم يكن قتله** لذلك القبطي **بحق** أي لم يكن مباحاً ولا على سبيل الخطأ بل كان قتل عمد عدوان **لقوله:** ﴿**هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيطَانِ**﴾، **وقوله:** ﴿**رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي**﴾، **وقوله:** ﴿**فَعَلْتُهَا إِذاً وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ**﴾.

[٩٦٦] **الجواب أنه كان قبل النبوة** وأيضاً جاز أن يكون قتله خطأً وما صدر عنه من أقواله محمولاً على التواضع وهضم النفس.

[٩٦٧] **الثاني أنه أذن لهم في إظهار السحر لقوله:** ﴿**أَلْقُوا مَا أَنتُم مُلْقُونَ**﴾ وإظهاره حرام فيكون إذنه أيضاً حراماً.

[٩٦٨] **الجواب أنه** أي إظهار السحر **لم يكن حراماً حينئذٍ** فإنه مما تختلف فيه الشرائع بحسب الأوقات، **أو علم** موسى **أنهم يلقون** سواء **أذن لهم أم لا بدليل** ﴿**مَا أَنتُم مُلْقُونَ**﴾ فلا يكون ذلك الإذن حراماً بل فيه قلة مبالاة بسحرهم، **أو أراد إظهار معجزته** في عصاه وتلقفها ما أفكوه **ولا يتم** ذلك الإظهار في ذلك المقام **إلا بذلك** الإذن **فكان واجباً** لكونه مقدمة للواجب، **أو أراد** ألقوا ما أنتم ملقون **إن كنتم محقّين نحو** ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِن مِثْلِهِ**﴾ **إلى قوله:** ﴿**إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾.

[٩٦٩] **الثالث** قوله: ﴿**وَأَلْقَى الأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيهِ**﴾ **وهارون كان نبياً فإن كان له ذنب** استحق به التأديب من موسى **فذاك هو المطلوب وإلا فإيذاؤه** بلا استحقاق **ذنبٌ** صدر عن موسى.

[٩٧٠] **الجواب؛ لم يكن ذلك** الجرّ **على سبيل الإيذاء بل كان يدنيه إلى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال** في تلك الواقعة **فخاف هارون أن يعتقد بنو إسرائيل خلافه** أي يعتقدوا أنه يؤذيه وذلك **لسوء ظنهم بموسى** حتى أنه لما مات هارون في غيبتهم قالوا: إن موسى قتله.

[٩٧١] وقد أجيب أيضاً بأن موسى لما رأى جزع هارون واضطرابه لما جرى من قومه أخذه ليسكنه من قلقه كما يفعل الواحد منّا إذا أراد إصلاح غضبان أو تسكين مصاب، وبأن موسى لما غلب عليه الهم واستيلاء الفكر أخذ برأس أخيه لا على طريقة الإيذاء بل كما يفعل الإنسان بنفسه من عض يده وشفته وقبضه على لحيته إلا أنه نزل أخاه منزلة نفسه لأنه كان شريكه فيما يناله من خيرٍ أو شر.

[٩٧٢] قال الآمدي: لا يخفى بعد هذه التأويلات وخروجها عن مذاق العقل.

[٩٧٣] **الرابع قوله** أي قول موسى **للخضر: ﴿لَقَدْ جِئْتَ شَيْئاً إِمْراً﴾ و ﴿شَيْئاً نُكْراً﴾** وذلك الفعل لم يكن منكراً فكان كلام موسى خطأً، وقد يقال: إن كان فعل الخضر منكراً فذاك وإلا كان موسى كاذباً.

[٩٧٤] **قلنا:** أراد منكراً **من حيث الظاهر** على معنى أن من نظر إلى ظاهر هذه الواقعة ولم يعرف حقيقتها حكم عليها بأنها شيء منكر **أو أراد عجباً** فإن من رأى شيئاً عجيباً جداً فإنه قد يقول: هذا شيءٌ منكر، **وفعل الخضر** لما كان بأمر الله **لم يكن منكراً** في الحقيقة.

[٩٧٥] **ومنه قصة داود** وهي أنه طمع في امرأة أوريا فقصد قتله بإرساله إلى الحرب مرةً بعد أخرى، **و** هذه **القصة** على الوجه الذي اشتهرت به **مختلفة** أي مفتراة **للحشوية إذ لا يليق إدخال الذم الشنيع في أثناء المدائح العظام** يعني أن الله تعالى مدح داود قبل قصة النعجة بأوصاف كمالية منها أنه ذو الأيد أي القوة، وأراد القوة في الدين لأن القوة في الدنيا كانت حاصلةً لملوك الكفار ولم يستحقوا بها مدحاً، والقوة في الدين هي العزم الشديد على أداء الواجبات وترك المنكرات فكيف يوصف بها من لم يملك منع نفسه عن الميل إلى الفجور والقتل.

[٩٧٦] ومنها أنه ﴿أَوَّابٌ﴾ أي رجّاعٌ إلى ذكر الله فكيف يتصور منه أن يكون مواظباً على الفصد إلى أعظم الكبائر.

[٩٧٧] ومنها أنه سخّر له الجبال يسبحن مع بالعشي والإشراق وسخر له الطير محشورة كل له أوّاب افترى أنه سخّر له هذه الأشياء ليتخذها وسائل إلى القتل والزنا.

[٩٧٨] ومنها أنه أوتي الحكمة وفصل الخطاب، والحكمة اسمٌ جامعٌ لكل ما ينبغي علماً وعملاً فكيف يعقل أنه اتصف بالحكمة مع إصراره على ما يستنكف عنه أخبث الشياطين من مزاحمة أتباعه في الزوج والمنكوحة.

[٩٧٩] ومدحه أيضاً بعد قصة النعجة بأنه جعله خليفةً في الأرض وهذا من أجل المدائح، وإذا كان الأمر كذلك لم يصح أن تحمل هذه القصة على أنها إشارة إلى القصة المشهورة في حق داود عليه السلام **بل تسوّر قومٌ قصره للإيقاع به فلما رأوه مستيقظاً اخترع أحدهم الخصومة** المذكورة في القرآن وزعموا أنهم إنما قصدوه لأجلها لا لسوء به من قتل النفس أو سرقة المال.

[٩٨٠] **ونسبة الكذب إلى اللصوص أولى من نسبته إلى الملائكة** وعلى هذا فمعنى قوله تعالى: ﴿أَنَّمَا فَتَنَّاهُ﴾ اختبرناه في أنه حين أساء الظن باللصوص مع قدرته عليهم فهل يعاجلهم بالعقوبة أو لا؛ فلما لم يعاقبهم كان غاية في الحلم والاستغفار لا يجب أن يكون لذنبٍ منه بل جاز أن يكون طلباً لعفو الله عنهم وأن يغفر لهم مبالغةً في الحلم والشفقة، وقوله: ﴿فَغَفَرْنَا لَهُ﴾ أي غفرنا لأجل حرمته وبركة شفاعته ذلك الفعل المنكر الذي أتى به أولئك المتسوّرون وحينئذٍ لا يحتاج إلى نسبة الكذب إلى الملائكة وحمل النعاج على النسوان وخلط المذمّة البليغة بأوصاف الكمال. قال الإمام الرازي: من أنصف علم أن الحق الصريح ما ذكرناه وأن تلك القصة كاذبة باطلة على الوجه الذي يرويها عليه أهل الحشو.

[٩٨١] **ومنه قصة سليمان** والتمسك بها **من وجهين** بل من وجوه؛ **الأول** التمسك بقوله تعالى: ﴿إِذْ عُرِضَ عَلَيهِ بِالعَشِيِّ﴾ أي بعد الزوال ﴿الصَّافِنَاتُ الجِيَادُ﴾ **الآية** فإن ظاهره يدل على أن اشتغاله بتلك الصافنات ألهاه عن ذكر الله حتى روى أنه فاتت عنه صلاة العصر.

٥ [٩٨٢] **الجواب لا دلالة فيه على فوت الصلاة مع أنه إذا كان فوتها بالنسيان لم يكن ذنباً، وقوله:** ﴿أَحْبَبْتُ حُبَّ الخَيرِ﴾ **مبالغة في الحب** فإن الإنسان قد يحب شيئاً ولكن لا يحب أن يحبه فإذا أحبه وأحب أن يحبه فذلك هو الكمال في المحبة، **و** قوله: ﴿عَن ذِكْرِ رَبِّي﴾ **أي بسببه** كما يقال: سقاه عن الغيمة، أي لأجلها فالمعنى أن ذلك الحب الشديد إنما حصل بسبب ذكره أي أمره **لا**

١٠ **بالهوى** وطلب الدنيا وذلك **لأن رباط الخيل** في دينهم كان **بأمره** كما في ديننا إذ هو مندوبٌ إليه، **و** قوله: ﴿فَطَفِقَ مَسْحاً﴾ **معناه يمسح رؤوسها وأعناقها إكراماً لها** وإظهار الشدة شفقته عليها لكونها من أعظم الأعوان في دفع أعداء الدين **وحمله على قطعها** كما ذهب إليه طائفة حيث قالوا: المعنى أنه عليه السلام جعل يمسح السيف بسوقها وأعناقها أي يقطعها إما غضباً عليها بسبب ما جرى عليه من

١٥ أجلها وإما للتصدّق بها **ضعيفٌ** جداً **إذ لا دلالة للفظ عليه** كما في قوله: ﴿وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ﴾.

[٩٨٣] نعم لو قيل: مسح السيف برأسه لربما فهم منه ضرب العنق، وأما إذا لم يذكر السيف لم يفهم القطع البتة، **ورجوع ضمير توارت إلى الشمس أبعد المحتملين** يريد أن ذلك الضمير يحتمل أن يعود إلى الشمس إذ قد جرى ما له

٢٠ تعلق بها وهو العشي وأن يعود إلى الصافنات وهذا أولى لأنها مذكورة صريحاً دون الشمس وأيضاً هي أقرب في الذكر من لفظ العشي فالمعنى حينئذٍ أنه أمر بإغدائها حتى توارت بالحجاب أي غابت عن بصره ثم أمر بردّها فلما وصفت إليه أخذ يمسحها لما مرّ.

[٩٨٤] **الثاني** التمسك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيمَانَ﴾ وقصته أنه بلغ سليمان خبر ملكٍ تحصن في جزيرة فخرج إليه بالريح وقتله وأخذ بنته وكانت في غاية الجمال فأحبها وكانت لا يرقأ لها دمع حزناً على أبيها فأمر سليمان الجن بأن يعملوا لها تمثالاً على صورة أبيها فكسته كسوة نفيسة
٥ وكانت تغدو وتروح إليها مع ولائدها يسجدن له على عادتهم في ملكه فسقط الخاتم من يد سليمان ﵇ لعصيانه باتخاذ الصنم الذي يسجد له في بيته فقال له آصف: إنك مفتونٌ بذنبك فتب إلى الله، فخرج إلى فلاةٍ وقعد على الرماد تائباً إلى الله سبحانه.

[٩٨٥] **الجواب** أن هذه الحكاية الخبيثة التي يرويها الحشوية كتاب الله
١٠ مبرأ عنها فإنه قال **النبي ﷺ** في تفسير هذا الكلام: «**قال سليمان: أطوف الليلة على مائة امرأةٍ تلد كل امرأة** منهن **ولداً يقاتل في سبيل الله** ولم يقل: إن شاء الله **فلم تحمل** من تلك المائة **إلا واحدة فولدت نصف غلام فجاءت به القابلة فألقته على كرسيه بين يديه، ولو أنه قال: إن شاء الله، كان كما قال**» **فالابتلاء** المذكور في الآية **إنما كان لترك الاستثناء** لا للمعصية.

١٥ [٩٨٦] **وقيل**: ابتلاؤه كان بالمرض فإنه **مرض حتى صار** مشرفاً على الموت لا يقدر على حركة **كجسدٍ بلا روح، وقيل: ولد له ولد** فقالت الشياطين: إن عاش ولده لم ينفك عن السخرة، فعزمت على قتله فعلم سليمان ذلك **فخاف الشياطين أن تملكه فأمر السحاب أن يحمله وأمر الريح أن تحمل إليه غذاءه فمات** ذلك الولد في السحاب **فألقى على كرسيه** فتنبّه سليمان على خطئه حيث
٢٠ لم يتوكل على ربه.

[٩٨٧] **الثالث** التمسك بما حكى عنه في القرآن وهو **قوله**: ﴿**هَبْ لِي مُلْكاً لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي**﴾ فإنه **حسد** فيكون ذنباً.

[٩٨٨] **الجواب** أنه ليس حسداً بل **معجز كل نبي** إنما كان **من جنس ما يفتخر به أهل زمانه، وكان** ما افتخر به أهل زمان سليمان **هو الملك** أي المال والجاه فلا جرم طلب مملكة فائقة على جميع الممالك لتكون مملكته معجزةً له، **أو أراد أن ملك الدنيا موروث** أي ينتقل من واحدٍ إلى آخر **فطلب** من ربه بعد ما شفي من مرضه الشديد **ملك الدين** الذي لا يمكن فيه الانتقال فقوله: ﴿مُلْكاً لاَ يَنبَغِي لأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي﴾ أي ملكاً لا يمكن أن ينتقل عني إلى غيري، **أو أراد الملك العظيم مع القناعة** وذلك أن الاحتراز عن لذّات الدنيا مع القدرة عليها مما لا يمكن عادة فطلب الملك العظيم في الدنيا مع اشتغاله بطاعة ربه وعدم التفاته إلى ذلك الملك العظيم ليعلم الناس أن زخارف الدنيا لا تمنع من خدمة المولى.

[٩٨٩] **ومنه قصة يونس** عليه السلام فإنه ذهب مغاضباً وظنّ أن لن يقدر الله عليه واعترف بكونه ظالماً والغضب ذنب والشك في قدرة الله تعالى كفر والظلم أيضاً ذنب.

[٩٩٠] **والجواب لعل غضبه كان على قومٍ كفرة** بالغوا في العناد والمكابرة حتى عيل صبره ولم يطق المصابرة معهم فهذا غضبٌ لله على أعدائه فلا يكون ذنباً ﴿فَظَنَّ أَن لَن نَقْدِرَ عَلَيهِ﴾ **أي لن نضيق عليه** فإنه مشتقٌّ من القدر كما في قوله: ﴿يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ﴾ لا من القدرة، و ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ **أي لنفسي بترك الأولى** فاعترافه بالظلم هضمٌ للنفس واستعظامٌ لما صدر عنها مبالغة في التضرع، ﴿وَلاَ تَكُن كَصَاحِبِ الْحُوتِ﴾ **أي في قلة الصبر** على الشدائد والمحن لتنال أفضل الرتب وليس معناه لا تكن مثله في ارتكاب الذنب.

[٩٩١] **ومنه قصة نبينا ﷺ والاحتجاج بها من وجوه؛**

[٩٩٢] **الأول** ﴿وَوَجَدَكَ ضَالاًّ فَهَدَى﴾ ولا شك أن الضال عاصٍ.

[٩٩٣] **الجواب أنه قبل النبوة أو** أراد **ضالاً في أمور الدنيا** ويجب حمله على هذا **لقوله: ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَى﴾** إذ المراد به نفي الضلالة والغواية في أمور الدين بلا شبهة فوجه التوفيق بينهما ما ذكرنا.

[٩٩٤] **الثاني ما روي أنه** ﷺ لما اشتد عليه إعراض قومه عن دينه تمنى أن ٥ يأتيه من الله ما يتقرّب به إليهم ويستميل قلوبهم فأنزل الله عليه سورة النجم فلما اشتغل بقراءتها **قرأ بعد قوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالعُزَّى ۞ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى﴾ تلك الغرانيق العلى منها الشافعة ترتجى** فلما سمعه قريش فرحوا به وقالوا: قد ذكر آلهتنا بأحسن الذكر **فأتاه جبريل** بعد ما أمسى **وقال** له: **تلوت على الناس ما لم أتلُه عليك** فحزن النبي لذلك حزناً شديداً وخاف من الله خوفاً ١٠ عظيماً **فنزل** لتسليته **﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَسُول وَلاَ نَبِيٍّ إِلاَّ إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ﴾ إلخ.**

[٩٩٥] **الجواب** على تقدير حمل التمني على القراءة هو **أنه من إلقاء الشيطان** يعني أن الشيطان قرأ هذه العبارة المنقولة وخلط صوته بصوت النبي حتى ظن أنه عليه السلام قرأها **وإلا** أي وإن لم يكن من إلقائه بل **كان** النبي قارئاً لها ١٥ كان **ذلك كفراً** صادراً عنه وليس بجائزٍ إجماعاً، **وأيضاً ربما كان** ما ذكر من العبارة **قرآناً وتكون الإشارة** بتلك الغرانيق **إلى الملائكة فنسخ تلاوته للإيهام** أي لإيهامه المشركين أن المراد به آلهتهم، **أو المراد** على تقدير حمل التمني على تمني القلب وتفكره **ما يتمناه بوسوسة الشيطان** ويكون المعنى حينئذٍ أن النبي إذا تمنى شيئاً وسوس إليه الشيطان ودعاه إلى ما لا ينبغي، ثم إن الله تعالى ٢٠ ينسخ ذلك ويهديه إلى ترك الالتفات إلى وسوسته، وعلى هذا تكون الرواية المذكورة من مفتريات الملاحدة، **أو** نقول على التقدير الأول أيضاً: **هو** أي قوله: «تلك الغرانيق» إلى آخره كان من القرآن وأريد بالغرانيق الأصنام لكنه **استفهام إنكار** حذف منه أداته فالمعنى أن هذه المستحقرات ليست كما تدعونها وترجون الشفاعة منها.

[٩٩٦] **الثالث قصة زيد وزينب.**

[٩٩٧] **الجواب أنه** أي نكاح زينب كان **بأمر الله تعالى لنسخ ما كان في الجاهلية من تحريم أزواج الأدعياء، وإنما أجفى في نفسه ذلك جوفاً من طعن المنافقين** وتوضيحه أن الله تعالى لما أراد أن ينسخ ذلك التحريم أوحى إليه أن زيداً إذا طلق
٥ زوجته فتزوج بها فلما حضر زيد ليطلقها خاف أنه إن طلقها لزمها التزوج بها ويصير سبباً لطعنهم فيه فقال لزيد: «أمسك عليك زوجك». وأخفى في نفسه ما أوحي إليه وعزمه على نكاحها فلذلك عوتب **فقيل له: ﴿وَتَخْشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَن تَخْشَاهُ﴾.**

[٩٩٨] **وقيل: كانت** زينب **ابنة عمة النبي ﷺ** وطامعة في تزوّجه إياها فلما
١٠ خطبها النبي لزيد شق عليها وعلى والديها فنزل قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ الآية فانقادوا كرهاً **وطمعت** زينب مع ذلك **أن يتزوجها النبي** بعد خلاصها من قيد ذلك النكاح **فنشزت على زيد** حتى أعيته **فطلقها** فتزوجها النبي بأمرٍ من الله بياناً لذلك النسخ، وعلى هذين القولين لا ذنب للنبي في هذه القصة.

١٥ [٩٩٩] **وما يقال أنه أحبها** حين رآها **فما يجب صيانة النبي عن مثله، وإن صح فميل القلب غير مقدور** ثم القائلون بمحبته إياها منهم من قال: لما أحبها حرمت على زوجها، وهذا باطل وإلا كان أمره بإمساكها أمرً بالزنا وكان وصفها بكونها زوجاً له كذباً، ومنهم من قال: لم تحرم لكن وجب على الزوج تطليقها. قالوا: **وفيه** أي في ميل قلبه إليها وما تفرع عليه **ابتلاء الزوج**
٢٠ **بتطليقها** لأن النزول عن الزوجة طلباً لمرضاة الله أمرٌ صعب لا ينقاد له إلا موفق، **و** ابتلاء **النبي بالمبالغة في حفظ النظر حذراً عن الخيانة في الوحي** بالإخفاء **أو التعرض للطعن** من الأعداء.

[١٠٠٠] الرابع: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۞ لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾.

[١٠٠١] الجواب أنه عتابٌ على ترك الأولى الذي هو الإثخان فإن التحريم أي تحريم الفداء مستفادٌ من هذه الآية فقبل نزولها لا تحريم ومعنى قوله: ﴿لَولاَ كِتَابٌ﴾ إلى آخره أنه لولا سبق تحليل الغنائم لعذبتكم بسبب أخذكم هذا الفداء.

[١٠٠٢] الخامس: ﴿عَفَا اللهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ والعفو إنما يكون عن الذنب.

[١٠٠٣] الجواب أنه تلطف في الخطاب على طريقة قولك: أرأيت رحمة الله وغفر لك، ولا يمكن إجراؤه على ظاهره الذي هو أنه تعالى عفا عنه ثم عاتبه إذ هو باطلٌ قطعاً وإليه أشار بقوله: «وإلا فلا عتاب بعد العفو» وعلى هذا فلا دلالة للعفو على الذنب، و إن سلم أن هناك عتاباً قلنا: ذلك العتاب إنما كان بترك الأولى فيما يتعلق بالمصالح الدنيوية من تدبير الحروب فإنه ﷺ أذن جماعة تعللوا بأعذار بالتخلف عن غزوة تبوك وتارك الأفضل في أمور الحرب قد يعاتب.

[١٠٠٤] السادس: ﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ ۞ الَّذِي أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ والوزر هو الذهب وإنقاضه الظهر يدل على كبره.

[١٠٠٥] الجواب أن الوزر المذكور محمولٌ على ما كان قد اقترفها قبل النبوة أو هو ترك الأولى والإنقاض حينئذٍ محمولٌ على استعظامه إياه، و نقول: إنه قد جاء بمعنى الثقل كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الحَرْبُ أَوزَارَهَا﴾ فجاز أن يكون ههنا مستعملاً للثقل الذي كان عليه من الغم الشديد لإصرار قومه على إنكاره والشرك بالله ولعدم استطاعته على تنفيذ أمر الدين فلما أعلى الله شأنه وشد أزره فقد وضع عنه وزره وثقله ويقوّي هذا التأويل قوله: ﴿وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ مَعَ العُسْرِ يُسْراً﴾.

[١٠٠٦] **السابع قوله: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾، و** قوله: **﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾، و** قوله: **﴿لَقَد تَابَ اللهُ عَلَى النَّبِيِّ﴾** إذ لا وجود للتوبة إلا مع الذنب.

[١٠٠٧] **الجواب أنه قبل النبوة وحمله على ما تقدم النبوة وما تأخر عنها لا دلالة للفظ عليه** إذ يجوز أن يصدر عنه قبل النبوة صغيرتان إحداهما متقدمة على الأخرى **أو** أنه **ترك الأولى** وتسميته بالذنب استعظامٌ لصدوره عنه، **أو** نقول: **نسب إليه ذنب قومه** فإن رئيس القوم قد ينسب إليه ما فعله بعض أتباعه فالمعنى ليغفر لأجلك ما تقدم من ذنب أمّتك وما تأخر منه، واستغفر لذنب أمّتك وتاب الله على أمة النبي وأتباعه.

[١٠٠٨] **وأما ما يقال: إن المصدر مضافٌ إلى المفعول فالمعنى ذنب قومك إليك** أي ما ارتكبوه من الذنوب بالنسبة إليك كأنواع إيذائهم إياك **فلا يخفى ضعفه فإن ذلك** إنما يتأتى **في المصادر المتعدية** والذنب ليس منها والاكتفاء بأدنى تعليق في إضافة الذنب إليه مما لا يقبله ذوق سليم.

[١٠٠٩] **الثامن قوله: ﴿عَبَسَ وَتَوَلَّى ۝ أَن جَاءهُ الأَعْمَى﴾.**

[١٠١٠] **الجواب أنه ترك الأولى مما يليق بخلقه العظيم** ومثله يعاتب على مثله.

[١٠١١] **التاسع قوله: ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي.**

[١٠١٢] **الجواب النهي لا يدل على الوقوع** لاحتمال أن يراد به التثبيت والاستمرار في الزمان كالآتي على ما كان عليه في الماضي.

[١٠١٣] **العاشر؛ ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللهَ﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيكَ﴾.**

[١٠١٤] **الجواب ما مرّ** من قصد التثبيت والاستمرار **مع أن الأمر والنهي من أقوى أسباب العصمة** كما ستعرفه فلا يدلان على صدور الذنب.

[١٠١٥] الحادي عشر: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾.

[١٠١٦] الجواب الشرطية لا تقتضي تحقق الطرفين كما في قولك: إن كان زيد حجراً كان جماداً، أو المراد الشرك الخفي وهو الالتفات إلى الناس بل إلى ما سوى الله فيكون من قبيل ترك الأولى أو المراد بالخطاب غيره على سبيل التعريض ويؤيده أنه قال ابن عباس رضي الله عنهما: نزل القرآن على إياك، أعني فاسمعي يا جارة.

[١٠١٧] الثاني عشر: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾.

[١٠١٨] الجواب شرطية فلم يوصف ﷺ بالشك بل فرض شكه كما يفرض المحال، وأمر بالرجوع إلى أهل الكتاب على ذلك التقدير والفائدة في الرجوع إلى أهل الكتاب زيادة قوته وطمأنينته أو لمعرفة كيفية نبوة سائر الإنبياء فيعرف أنه أوتي مثل ما أوتي الأنبياء السالفة وأنت خبيرٌ بأن هاتين الفائدتين إنما تترتبان على الرجوع ابتداءً، والمذكور في الآية هو الرجوع على تقدير الشك.

[١٠١٩] قال المصنف واعلم أنّا إنما طوّلنا في مثل هذا ليعلم أن مسألة نسيان الإنبياء وسهوهم في صدور الكبائر عنهم وتعمدهم الصغائر لا قاطع فيه نفياً كما نبّه عليه بقوله سابقاً وأنت تعلم أن دلالتها في محل النزاع وهي عصمتهم عن الكبيرة سهواً والصغيرة عمداً ليست بالقوية أو إثباتاً إذ قد أجاب عن أدلة المثبتين ههنا مع قيام الاحتمال العقلي إذ لو فرض نقيضه وهو الصدور عنهم لم يلزم منه محال لذاته بلا شبهة، وظهور المعجزة على يده لا دليل فيه على ذلك يعني عدم الصدور وعلى هذا يجب أن يسرّح ذلك إلى بقعة الإمكان ولا يجترأ على الأنبياء بإطلاق اللسان.

المقصد السادس في حقيقة العصمة

[١٠٢٠] آخر بيانها عن التصديق بوجودها لأن الماهية الحقيقية تتوقف على الهلية وهي عندنا على ما يقضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداءً أن لا يخلق الله فيهم و هي عند الحكماء بناءً على ما ذهبوا إليه من القول بالإيجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع عن الفجور وتحصل هذه الصفة النفسانية ابتداءً بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فإنه الزاجر عن المعصية والداعي إلى الطاعة، وتتأكد وتترسخ هذه الصفة فيهم بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعية إلى ما ينبغي والنواهي الزاجرة عما لا ينبغي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر سهواً أو عمداً عند من يجوّز تعمدها، و من ترك الأولى والأفضل فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً أي راسخة في محلها بالتدريج.

[١٠٢١] وقال قوم: العصمة تكون خاصية في نفس الشخص أو في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ويكذبه أي هذا القول أنه لو كان صدور الذنب كذلك أي ممتنعاً لما استحق المدح بذلك أي بترك الذنب إذ لا مدح ولا ثواب بترك ما هو ممتنع لأنه ليس مقدوراً داخلاً تحت الاختيار وأيضاً فالإجماع منعقدٌ على أنهم أي الأنبياء مكلفون بترك الذنوب مثابون به، ولو كان الذنب ممتنعاً عنهم لما كان الأمر كذلك إذ لا تكليف بترك الممتنع ولا ثواب عليه لما عرفت آنفاً، وأيضاً فقوله: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ إلى ما يدل على مماثلتهم لسائر الناس فيما يرجع إلى البشرية والامتياز بالوحي لا غير فلا يمتنع صدور الذنب عنهم كما عن سائر البشر.

المقصد السابع في عصمة الملائكة

[١٠٢٢] وقد اختلف فيها فللنا في وجهان؛

[١٠٢٣] **الأول ما حكى الله عنهم من قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ ولا يخفى ما فيه من وجوه المعصية** وهي أربعة **إذ فيه غيبة لمن يجعله الله خليفة بذكر مثالبه وفيه** أيضاً **العجب وتزكية النفس** بذكر مناقبها **وفيه** أيضاً **أنهم قالوا ما قالوه** من نسبة الإفساد والسفك **رجماً بالظن** إذ لا يليق بحكمة الله مع إرادته إعزاز بني آدم أن يطلع أعداءهم على عيوبهم **واتباع الظن في مثله غير جائز** لقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ **وفيه** أيضاً **إنكار على الله فيما يفعله وهو من أعظم المعاصي**.

[١٠٢٤] الوجه **الثاني: إبليس عاص** بترك السجود حتى صار مطروداً معلوناً **وهو من الملائكة بدليل استثنائه منهم في قوله: ﴿فَسَجَدَ المَلاَئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ۞ إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾**، وبدليل **أن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا﴾ قد تناوله وإلا لما استحق الذم ولما قيل له: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾**.

[١٠٢٥] **والجواب عن** الوجه **الأول أنه** أي قولهم: ﴿أَتَجْعَلُ﴾ **استفسار عن الحكمة** الداعية إلى خلقهم لا إنكار على الله في خلقهم **والغيبة إظهار مثالب المغتاب وذلك إنما يتصور لمن لا يعلمه** والله سبحانه عالمٌ بجميع الأشياء ما ظهر منها وما يظن فلا غيبة هناك، **وكذلك التزكية** إظهار مناقب النفس فلا تتصور بالنسبة إلى الله سبحانه **ولا رجم بالظن وقد علموا ذلك بتعليم الله** إذ قد يكون فيه حكمة لا نعرفها **أو بغيره** كقراءتهم ذلك من اللوح.

[١٠٢٦] والجواب **عن** الوجه **الثاني أن إبليس كان من الجن** لقوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ **وصح الاستثناء وتناوله الأمر للغلبة** أي لتغليب الكثير على القليل في إطلاق الاسم كما عرف في موضعه **وكون طائفة من الملائكة مسمين بالجن** على ما قيل فلا يكون حينئذٍ كونه من الجن منافياً لكونه من الملائكة **خلاف الظاهر** لأن المتبادر من لفظ الجن ما لا يدخل تحت الملك **مع أن ذكره** أي ذكر كونه من الجن **في معرض التعليل لاستكباره وعصيانه** كما يتبادر من نظم الآية **يأباه** أي يأبى كونه

من الملائكة لأن طبيعة الملك لا تقتضي المعصية أو يأبى كون الجن اسماً لطائفةٍ من الملائكة.

[١٠٢٧] وللمثبت الآيات الدالة على عصمتهم نحو قوله تعالى: ﴿لاَ يَعْصُونَ اللهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾، و قوله: ﴿يُسَبِّحُونَ اللَّيلَ وَالنَّهَارَ لاَ يَفْتُرُونَ﴾ إذ يعلم منه أنهم لا يعصون وإلا حصل الفتور في التسبيح، و قوله: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ أي فلا يعصونه ويفعلون ما يؤمرون.

[١٠٢٨] والجواب إنما يتم ذلك الاستدلال بتلك الآيات إذا ثبت عمومها أعياناً وأزماناً ومعاصي حتى يثبت بها أن جميعهم مبرّؤون عن جميع المعاصي في جميع الأزمنة ولا قاطع فيه أي في هذا المبحث لا نفياً ولا إثباتاً بل أدلة ظرفية ظنية وأن الظن لا يغني في مثله من المسائل التي يطلب فيها العلم واليقين عن الحق شيئاً.

المقصد الثامن في تفضيل الأنبياء على الملائكة

[١٠٢٩] لا نزاع في أنهم أفضل من الملائكة السفلية الأرضية إنما النزاع في الملائكة العلوية السماوية فقال أكثر أصحابنا: الأنبياء أفضل وعليه الشيعة وأكثر أهل الملل، وقالت المعتزلة و أبو عبد الله الحلمي والقاضي أبو بكر: منّا الملائكة أفضل، وعليه الفلاسفة احتج أصحابنا بوجوهٍ أربعة؛

[١٠٣٠] الأول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلمَلاَئِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ﴾ فقد أمروا بالسجود وأمر الأدنى بالسجود للأفضل هو السابق إلى الفهم وعكسه على خلاف الحكمة لأن السجود أعظم أنواع الخدمة وإخدام الأفضل للمفضول مما لا تقبله العقول، وإذا كان آدم أفضل منهم كان غيره من الأنبياء كذلك إذ لا قائل بالفصل.

[١٠٣١] **لا يقال: السجود يقع على أنحاء فلعله لم يكن سجود تعظيم** له إذ يجوز أن يكون سجودهم لله وآدم كان كالقبلة لهم، وعلى تقدير كونه لآدم جاز أن يكون عرفهم في السجود كونه قائماً مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية في التواضع والخدمة لأن هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الأزمنة وأيضاً جاز أن يكون أمرهم بالسجود ابتلاءً لهم ليتميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل على تفضيله عليهم في شيءٍ من هذه الاحتمالات.

[١٠٣٢] **لأنّا نقول:** قوله: ﴿**أَرَأَيتَكَ هَذَا الَّذِي كَرَّمْتَ عَلَيَّ**﴾، و ﴿**أَنَا خَيرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ**﴾ **يدل على أنه إسجاد تكرمة** وتفضيل **وينفي سائر الاحتمالات** إذ لم يتقدم هناك ما يصرف إليه التكريم سوى الأمر بالسجود.

[١٠٣٣] **الثاني قوله تعالى:** ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ إلى قوله: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾ فإنه يدل على أن آدم علم الأسماء كلها ولم يعلموها **والعالِم أفضل من غيره لأن الآية سيقت لذلك، ولقوله:** ﴿**قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لاَ يَعْلَمُونَ**﴾.

[١٠٣٤] **الثالث؛ أن للبشر عوائق عن العبادة من شهوته وغضبه وحاجاته الشاغلة لأوقاته وليس للملائكة شيء من ذلك، ولا شك أن العبادة مع هذه العوائق أدخل في الإخلاص وأشق فتكون أفضل لقوله ﷺ: «أفضل الأعمال أحمزها أي أشقّها»** فيكون صاحبها أكثر ثواباً عليها.

[١٠٣٥] **الرابع؛ الإنسان ركّب تركيباً بين الملك** الذي له عقل بلا شهوة **والبهيمة** التي لها شهوة بلا عقل **فبعقله له حظٌّ من الملائكة وبطبيعته له حظٌّ من البهيمة؛ ثم إن من غلبت طبيعته عقله فهو شرٌّ من البهائم لقوله تعالى:** ﴿**أُولَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ**﴾، **وقوله:** ﴿**إِنَّ شَرَّ الدَّوَابَّ عِندَ اللهِ**﴾ **الآية وذلك يقتضي** بطريق قياس أحد الجانبين على الآخر **أن يكون من غلب عقله طبيعته خيراً من الملائكة.**

[١٠٣٦] احتج الخصم على تفضيل الملائكة بوجوه عقلية ونقلية. أما العقلية فستة؛

[١٠٣٧] الأول الملائكة أرواح مجردة عن علائق المادة وتوابعها فليس شيء من أوصافها بالقوة بل كمالاتها كلها بالفعل في مبدأ الفطرة بخلاف السفليات أي النفوس الناطقة الإنسانية فإنها في ابتداء فطرتها خالية عن كمالاتها، وإنما يحصل لها منها ما يحصل على سبيل التدريج والانتقال من القوة إلى الفعل والتام أكمل من غيره.

[١٠٣٨] الثاني الروحانيات متعلقةٌ بالهياكل العلوية الشريفة المبرّأة عن الفساد وهي الأفلاك والكواكب المدبرة لما في عالمنا هذا باتصالاتها وأوضاعها، والنفوس الإنسانية متعلقةٌ بالأجسام السفلية الكائنة الفاسدة، ونسبة النفوس كنسبة الأجساد.

[١٠٣٩] الثالث الروحانيات مبرّأةٌ عن الشهوة والغضب وهما المبدأ للشرور والأخلاق الذميمة كلها.

[١٠٤٠] الرابع الروحانيات نوارنية لطيفة لا حجاب فيها عن تجلي الأنوار القدسية فهي أبداً مستغرقة في مشاهدة الأنوار الربانية والجسمانيات مركّبة من المادة والصورة والمادة ظلمانية مانعة عن تلك المشاهد المستمرة.

[١٠٤١] الخامس الروحانيات قوية على أفعال شاقة كالزلازل والسحب فإن الزلازل توجد بتحريكها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها والآثار العلوية تحدث بمعوناتها، وقد نطق به الكتاب الكريم حيث قال: ﴿فَالمُقَسِّمَاتِ أَمْراً﴾، وقال: ﴿فَالمُدَبِّرَاتِ أَمْراً﴾ لا يلحقها بذلك فتور لأن قدرتهم على تغيير الأجسام وتقليب الأجرام وتحريكها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب بخلاف الجسمانيات.

[١٠٤٢] السادس الروحانيات أعلم لإحاطتها بما كان في الأعصر الأول وبما سيكون في الأزمنة الآتية وبالأمور الغائبة عنّا في الحال وعلومهم كلية إذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية لأنها مبادٍ للحوادث في عالم الكون والفساد فطرية أي حاصلة في ابتداء فطرتهم لكونها مجردة بريئة عن القوة آمنة من الغلط والجسمانيات بخلافه. ٥

[١٠٤٣] والجواب أن ذلك كله مبنيٌّ على القواعد الفلسفية التي لا نسلمها ولا نقول بها على أن النزاع من المتكلمين في الأفضلية بمعنى كثرة الثواب فتدبر.

[١٠٤٤] وأما الوجوه النقلية فسبعة؛ الأول قوله تعالى: ﴿قُل لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الغيبَ﴾ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ فإنه كلامٌ في معرض التواضع ونفي التعظم والترفع والنزول عن هذه الدرجات فكأنه قال: لا أثبت لنفسي مرتبةً فوق البشرية كالإلهية والملكية بل أدّعي لها ما ثبت لكثيرٍ من البشر وهو النبوة. ١٠

[١٠٤٥] والجواب لا نسلم أنه في معرض التواضع بل لما نزل ما قبل هذه الآية وهو قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ العَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ والمراد قريش استعجلوه بالعذاب تهكماً به وتكذيباً له فنزلت ﴿لاَ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللهِ وَلا أَعْلَمُ الغيبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ﴾ بياناً لأنه ليس له إنزال العذاب من خزائن الله بفتحها ولا يعلم أيضاً متى ينزل بهم العذاب منها ولا هو ملك فيقدر على إنزال العذاب عليهم كما يحكى أن جبريل قلب بأحد جناحيه المؤتفكات وهي بلاد قوم لوط فقد دلّت الآية على أن الملك أقدر وأقوى فأين حديث الأفضلية التي هي أكثرية الثواب. ١٥ ٢٠

[١٠٤٦] الثاني قوله تعالى: ﴿مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلاَّ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ﴾ إذ يفهم منه أنه حرّضهما على الأكل من الشجرة لما منعا عنه بأن المقصود بالمنع قصور كما عن درجة الملائكة فكلا منها ليحصل لكما ذلك الشرف فقبلا منه وأقدما عليه.

٥ [١٠٤٧] والجواب أنهما رأيا الملائكة أحسن صورةً وأعظم خلقاً وأكمل قوةً منهما فمناهما مثل ذلك وخيّل إليهما أنه الكمال الحقيقي والفضيلة المطلوبة.

[١٠٤٨] الثالث قوله تعالى: ﴿لَن يَسْتَنكِفَ المَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لله وَلاَ المَلاَئِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ وهو صريحٌ في تفضيل الملائكة على المسيح، كما يقال: لا أنا أقدر على هذا ولا من هو فوقي في القوة، ولا يقال: من هو دوني وكما يقال: لا يستنكف الوزير

١٠ عن خدمة فلا ولا السلطان ولا يجوز أن يعكس.

[١٠٤٩] الجواب أن النصارى استعظموا المسيح لما رأوه قادراً على إحياء الموتى ولكونه بلا أب فأخرجوه عن كونه عبداً لله وادّعوا له الألوهية، والملائكة فوقه فيهما فإنهم قادرون على ما لا يقدر عليه ولكونهم بلا أب ولا أم فإذا لم يستنكفوا من العبودية ولم يصر ذلك سبباً لادعائهم الألوهية فالمسيح أولى بذلك وليس ذلك من

١٥ الأفضلية التي نحن بصددها في شيء.

[١٠٥٠] الرابع قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عِندَهُ لاَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ﴾ والمراد بكونهم عنده ليس القرب المكاني إذ لا مكان له تعالى بل قرب الشرف والرتبة، وأيضاً فجعله أي جعل عدم استكبارهم عن عبادته دليلاً على هذا الوجه وهو أنهم إذا لم يستكبروا فغيرهم أولى أن لا يستكبروا فذلك دليل أفضليتهم إذ مع

٢٠ التساوي أو المفضولية لا يحسن ذلك الاستدلال.

[١٠٥١] الجواب المعارضة بقوله تعالى في حق البشر: ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ﴾ فيظهر حينئذٍ أن العندية تدل على الفضيلة دون الأفضلية، و

المعارضة بقول الرسول حكاية عن الله: «أنا عند المنكسرة قلوبهم» وكم بين من يكون عند الله ومن يكون الله عنده كما يشهد به الذوق السليم، وأما الاستدلال بعدم الاستكبار فبكونهم أقوى وأقدر على الأفعال لا بكونهم أفضل.

[١٠٥٢] الخامس أن الملائكة معلمو الأنبياء؛ قال تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ وقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝ عَلَى قَلْبِكَ﴾ والمعلم أفضل من المتعلم.

[١٠٥٣] الجواب أنهم المبلغون والمعلم هو الله وإسناد التعليم إليهم من باب المجاز العقلي.

[١٠٥٤] السادس؛ الملائكة رسل الله إلى الأنبياء والرسول أقرب إلى المرسل من المرسل إليه كالنبي بالنسبة إلى أمّته فتكون الملائكة أفضل.

[١٠٥٥] الجواب إن ما ذكرتم قاعدة كلية فيجب أن يكون واحد من آحاد الناس إذا أرسله ملك إلى ملك أفضل من الملك المرسل إليه وهو باطلٌ قطعاً.

[١٠٥٦] السابع؛ إطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الأنبياء والمفضول لا يقدّم على سبيل الإطراد.

[١٠٥٧] الجواب أن ذلك التقديم المطرد إنما هو بحسب ترتيب الوجود فإن الملائكة مقدّمون في الوجود فجعل الوجود اللفظي مطابقاً للوجود الحقيقي أو بحسب ترتيب الإيمان فإن وجود الملائكة أخفى فالإيمان به أقوى فيكون تقديم ذكرهم أولى.

المقصد التاسع في كرامات الأولياء

[١٠٥٨] وأنها جائزةٌ عندنا خلافاً لمن منع جواز الخوارق واقعة خلافاً للأستاذ أبي اسحاق والحليمي منّا وغير أبي الحسين من المعتزلة قال الإمام الرازي في الأربعين: المعتزلة ينكرون كرامات الأولياء ووافقهم الأستاذ أبو اسحاق منّا وأكثر أصحابنا يثبتونها، وبه قال أبو الحسين البصري من المعتزلة.

[١٠٥٩] **لنا أما جوازها فظاهرٌ على أصولنا** وهي أن وجود الممكنات مستندٌ إلى قدرته الشاملة لجميعها فلا يمتنع شيء منها على قدرته ولا يجب غرض في أفعاله، ولا شك أن الكرامة أمر ممكن إذ ليس يلزم من فرض وقوعها محال لذاته.

٥ [١٠٦٠] **وأما وقوعها فلقصة مريم** حيث حبلت بلا ذكر ووجد الرزق عندها بلا سبب وتساقط عليها الرطب من النخلة اليابسة وجعل هذه الأمور معجزات لزكريا وإرهاصاً لعيسى مما لا يقدم عليه منصف، **وقصة آصف** وهي إحضاره عرش بلقيس من مسافة بعيدة في طرفة عين ولم يكن ذلك معجزة لسليمان عليه السلام إذ لم يظهر على يده مقارناً لدعواه النبوة، **وقصة**

١٠ **أصحاب الكهف** وهي أن الله سبحانه أبقاهم ثلاثمائة سنة وأزيد نياماً أحياءً بلا آفة ولم يكونوا أنبياء إجماعاً، **وشيء منها** أي من هذه الأمور الخارقة الواقعة في تلك القصص **لم يكن معجزة لفقد شرطه** كما أشرنا إليه **وهو مقارنة الدعوى والتحدي.**

[١٠٦١] **احتج من لم يجوّز الخوارق** أصلاً **بما مرّ بجوابه ومن جوّزها وأنكر**

١٥ الكرامة **احتج بأنها لا تتميز عن المعجزة فلا تكون المعجزة** حينئذٍ **دالة على النبوة وينسدّ باب إثباتها.**

[١٠٦٢] **والجواب أنها تتميز بالتحدي مع ادعاء النبوة** في المعجزة **وعدمه** أي عدم التحدي مع ذلك الادّعاء في الكرامة.

المرصد الثاني في المعاد

وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في إعادة المعدوم

[١٠٦٣] فإن المعاد الجسماني يتوقف عليها عند من يقول بإعدام الأجسام دون من يقول بأن فناءها عبارة عن تفرق أجزائها واختلاط بعضها ببعض كما تدل عليه قصة إبراهيم عليه السلام في إحياء الطير وهي جائزةٌ عندنا وعند مشايخ المعتزلة لكن عندهم المعدوم شيء فإذا عدم الموجود بقيت ذاته المخصوصة فأمكن لذلك أن يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة خلافاً للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة فإن هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم ويقولون: إعادة الأجسام هي جمع أجزائها المتفرقة كما نبّهنا عليه.

[١٠٦٤] لنا في جواز الإعادة أنه لا يمتنع وجوده الثاني لذاته ولا للوازمه وإلا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل الممتنعات لأن مقتضى ذات الشيء أو لوازمه لا يختلف بحسب الأزمنة وإذا لم يمتنع كذلك كان ممكناً بالنظر إلى ذاته وهو المطلوب.

[١٠٦٥] فإن قيل: العود لكونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم فجاز أن يمتنع وجوده بعد عدمه إما لذاته أو لازمه ولا يمتنع وجوده مطلقاً.

[١٠٦٦] قلنا: الوجود أمرٌ واحد في حد ذاته لا يختلف ذلك الواحد ابتداءً وإعادة بحسب حقيقته وذاته بل بحسب الإضافة إلى أمرٍ خارجٍ عن ماهيته

وهو الزمان، **وكذلك الإيجاد** أمرٌ واحد لا يختلف ابتداءً وإعادة إلا بحسب تلك الإضافة **فإذن يتلازمان** أي الوجودان المبتدأ والمعاد وكذا الإيجادان **إمكاناً ووجوباً وامتناعاً** لأن الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الأمور المستندة إلى ذواتها، **ولو جوّزنا كون الشيء** الواحد **ممكناً في زمان** كزمان الابتداء **ممتنعاً في زمانٍ آخر** كزمان الإعادة **معللاً** أي ذلك الكون **بأن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقاً ومغايراً للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة** فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه أو امتناع ذلك المغاير **لجاز الانقلاب من الامتناع** الذاتي **إلى الوجوب** الذاتي معللاً بأن الوجود في زمان أخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في زمانٍ آخر فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعاً والمطلق أو المغاير واجباً، **وفيه** أي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الأول **مخالفة لبديهة العقل** الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي وجوده لذاته في زمانٍ آخر لأن اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها **و** فيه **إغناءٌ للحوادث عن المحدث** لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة بها إلى صانعٍ يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها **و** فيه **سدٌّ لباب إثبات الصانع** تعالى بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث.

[١٠٦٧] **ويمكن** في إثبات جواز الإعادة **أن يقال: الإعادة أهون من الابتداء** كما ورد في الكلام المجيد ﴿**وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى**﴾ **لأنه** أي ذلك المعدوم **استفاد بالوجود الأول** الذي كان قد اتصفت به **ملكة الاتصاف بالوجود** فيقبل الوجود أسرع، وأشار باقتباس قوله تعالى: ﴿وَلَهُ المَثَلُ الأَعْلَى﴾ إلى أن تلك الأهونية إنما هي بالقياس إلى القدرة الحادثة التي تتفاوت مقدوراتها مقيسة إليها، وأما القدرة القديمة فجميع مقدوراتها عندها على السوية لا يتصور هناك تفاوت بالأهونية.

[١٠٦٨] والخصم يدّعي الضرورة تارةً ويلتجئ إلى الاستدلال أجرى، أما الضرورة فقالوا: تخلل العدم بين الشيء ونفسه محالٌ بالضرورة إذ لا بد للتخلل من طرفين متغايرين فيكون حينئذٍ الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه لأن كلاً منهما ٥ موجودٌ بوجودٍ مغايرٍ لوجود صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الأول بعينه معاداً بعد عدمه.

[١٠٦٩] والجواب أنه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى أنه كان موجوداً زماناً ثم زال عنه ذلك الوجود في زمانٍ آخر ثم اتصف به في زمانٍ ثالث ومن هذا تبين أن التخلل بحسب الحقيقة إنما هو لزمان العدم بين زماني ١٠ الوجود الواحد، وإذا اعتبر نسبة هذا التخلل إلى العدم مجازاً كفاه اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على أن دعوى الضرورة في حكمٍ خالفه جمهورٌ من العقلاء غير مسموعة.

[١٠٧٠] وأما الاستدلال فهو من وجوه؛ الإول إما يكون المعاد معاداً بعينه إذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت الذي كان فيه مبتدأ فيلزم أن يعاد في وقته الأول ١٥ وكل ما وقع في وقته الأول فهو مبتدأ فيكون حينئذٍ مبتدأً من حيث أنه معاد؛ هذا خلف.

[١٠٧١] الجواب؛ إما اللازم في إعادة الشيء بعينه إعادة عوارضه المشخصة والوقت ليس منها ضرورة أن زيداً الموجود في هذه الساعة هو بعينه الموجود قبلها بحسب الإمر الخارجي أي بحسب الأمر المعتبر في وجوده في الخارج لا ٢٠ تفاوت ولا تغاير في ذلك فلو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجوده خارجاً لكان هو في كل وقت شخصاً آخر وهو باطلٌ قطعاً، وما يقال: إنّا نعلم بالضرورة أن الموجود مع قيد كونه في هذا الزمان غير الموجود مع قيد كونه قبل هذا الزمان فأمرٌ وهمي، والتغاير الذي يحكم به في هذه الصورة إنما هو بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج. ويحكى أنه وقع هذا البحث لابن سينا مع أحد تلامذته

وكان ذلك التلميذ **مصرّاً على التغاير** بحسب الخارج بناءً على أن الوقت من العوارض المشخصة **فقال** ابن سينا **له: إن كان الأمر على ما تزعم فلا يلزمني الجواب لأني غير من كان يباحثك** وأنت أيضاً غير من كان يباحثني؛ **فبهت** التلميذ **وعاد إلى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع** وبأن الوقت ليس من المشخصات.

[١٠٧٢] **ولئن سلمنا أن الوقت داخلٌ في العوارض** المشخصة **وأنه** أي المعدوم **معادٌ بوقته الأول فلم قلتم: إن الواقع في وقته الأول يكون** مطلقاً **مبتدأ** حتى يلزم كونه مبتدأً ومعاداً معاً، **وإنما يكون كذلك أن لو لم يكن وقته** أيضاً **معاداً معه** وبعبارةٍ أخرى الواقع في وقته الأول إنما يكون مبتدأً إذا لم يكن مسبوقاً بحدوثٍ آخر، أما إذا كان مسبوقاً به فيكون معاداً لا مبتدأً.

[١٠٧٣] **الثاني لو** أمكن الإعادة و **فرضنا إعادته بعينه والله قادرٌ على إيجاد مثله مستأنفاً** بلا شبهة **فلنفرضه** أيضاً **موخوداً** مع ذلك المعاد **وحينئذٍ لا يتميز المعاد عن المستأنف ويلزم الاثنينية بدون الامتياز** بين ذينك الاثنين **وهو ضروري البطلان.**

[١٠٧٤] **الجواب منع عدم التمايز** بين المعاد والمستأنف المذكورين **بل يتمايزان بالهوية** أي بالعوارض المشخصة مع الاتحاد في الماهية **كما يتمايز مبتدأ عن مبتدأ مع التماثل** في الحقيقة **وكل اثنين** متماثلين **متمايزان بالهوية سواء كانا مبتدأين أو معادين أو أحدهما مبتدأ والآخر معاد أو أي اجتصاص لهذا** الذي ذكروه من المحال **بالمبتدأ والمعاد** بل هو جارٍ في المبتدأين أيضاً فلو صح لزم امتناع وجود المبتدأ بعين ذلك الدليل. فإن قيل: المراد بالمثل المستأنف ما لا يتميز عن المعاد بوجهٍ من الوجوه. قلنا: إمكان وجوده بهذا المعنى ممنوع إذ لا تعدد بلا تمايز على أن النقض بالمبتدأ إذا فرض له مثل كذلك وارد.

[١٠٧٥] **الثالث الحكم** الصحيح **بأن هذا** الذي وجد الآن **عين الأول يستدعي تميزه حال العدم وأنه** أي التميز حال العدم **محال** لأن النفي الصرف لا يتصور له تميز، وأما الشرطية فلأن صحة ذلك الحكم تستدعي اتصاف ذلك المعدوم حال عدمه بصحة العود إذ لو لم يتصف بصحة العود لما أمكن عوده فلا يصح ذلك الحكم عليه، واتصافه بصحة العود يقتضي امتيازه وإلا لم يكن ذلك الاتصاف أولى به من غيره.

[١٠٧٦] **الجواب على أصل المعتزلة وهو كون المعدوم شيئاً** أي أمراً ثابتاً متقرراً **ظاهر** لأن بطلان التالي حينئذٍ ممنوع وما ذكره في بيانه مردود، **و** الجواب **على أصلنا** منع الشرطية **لأنّا نمنع استدعاءه** أي استدعاء ذلك الحكم وصحته **للتميز** في الخارج فإن صحة العود صفةٌ اعتبارية هي إمكان الوجود بعد زواله فلا يكون الاتصاف بها مقتضياً للامتياز الخارجي **بل التميز** في الخارج **إنما يحصل حال الإعادة** أعني زمان الوجود الثاني **وهو** أي التميز الحاصل للمعدوم حال عدمه واتصافه بصحة العود **أمرٌ وهمي لا حقيقة له** بحسب الخارج كالتميز الحاصل في الممكنات التي لم توجد بعد. فإن قيل: نحن ندّعي لزوم هذا التميز. قلنا: فبطلانه ممنوعٌ حينئذٍ لأن مثل هذا المتميز حاصلٌ للمعدومات الصرفة كالممتنعات.

المقصد الثاني في حشر الأجساد

[١٠٧٧] **أجمع أهل الملل** والشرائع **عن آخرهم على جوازه ووقوعه وأنكرهما الفلاسفة؛**

[١٠٧٨] **أما الجواز فلأن جمع الأجزاء على ما كانت عليه، وإعادة التأليف المخصوص فيها أمرٌ ممكن** لذاته **كما مرّ** وذلك لأن الأجزاء المتفرقة المختلطة بغيرها قابلة للجمع بلا ريبة، وإن فرض أنها عدمت جاز إعادتها ثم جمعها وإعادة ذلك التأليف فيها لما عرفت من جواز إعادة المعدوم **والله** سبحانه **عالمٌ**

بتلك الإجزاء وأنها لأي بدنٍ من الأبدان قادرٌ على جمعها وتأليفها لما بيّنا من عموم علمه تعالى لجميع المعلومات وقدرته على جميع الممكنات وصحة القبول من القابل والفعل من الفاعل توجب الصحة أي صحة الوقوع وجوازه قطعاً وذلك هو المطلوب.

٥ [١٠٧٩] وأما الوقوع فلأن الصادق الذي علم صدقه بأدلةٍ قاطعة أخبر عنه في مواضع لا تحصى بعباراتٍ لا تقبل التأويل حتى صار معلوماً بالضرورة كونه من الدين القويم والصراط المستقيم فمن أراد تأويلها بالأمور الراجعة إلى النفوس الناطقة فقط فقد كابر بإنكار ما هو من ضرورات ذلك الدين وكل ما أخبر به الصادق فهو حق.

١٠ [١٠٨٠] احتج المنكر بوجهين؛ الإول لو أكل إنسانٌ إنساناً بحيث صار المأكول أي بعضه جزءاً منه أي من الآكل فلو أعاد الله ذينك الإنسانين بعينهما فتلك الإجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل إما أن تعاد فيهما أي في كل واحدٍ منهما وهو محال لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آنٍ واحد في شخصين متباينين أو يعاد في أحدهما وحده فلا يكون ا

١٥ لآخر معاداً بعينه والمقدّر خلافه فثبت أنه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

[١٠٨١] الجواب أن المعاد إنما هو الإجزاء الإصلية وهي الباقية من أول العمر إلى آخره لا جميع الإجزاء على الإطلاق وهذه أي الأجزاء الأصلية التي كانت للإنسان المأكول في الآكل فضل فإنّا نعلم أن الإنسان باقٍ مدة عمره وأجزاء

٢٠ الغذاء تتوارد عليه وتزول عنه وإذا كانت فضلاً فيه لم يجب إعادتها في الآكل بل في المأكول.

[١٠٨٢] الثاني؛ لو حشر فإما لا لغرض وهو عبثٌ لا يتصور في أفعاله تعالى، وإما لغرض إما عائد إلى الله وهو منزهٌ عنه أو إلى العبد وهو إما الإيلام وأنه منتفٍ

إجماعاً من العقلاء وبديهة العقل أيضاً وذلك لقبحه وعدم ملاءمته للحكمة الإلهية والعناية الأزلية، وإما الإلذاذ وهو أيضاً باطل لإن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها إنما هو دفع الإلم بالاستقراء وأنه لو ترك على حاله ولم يعد لم يكن له ألم فهذا الغرض حاصلٌ بدون الإعادة فلا فائدة فيها، و أما الإيلام أولاً ليدفع ذلك الألم ثانياً فيلتذّ بعدمه فهو لا يصلح غرضاً إذ لا معنى له كأن يمرض عبده ليدفعه عنه فيلتذّ به أي يعود إلى عدم المرض.

[١٠٨٣] الجواب؛ نختار أنه لا لغرض وحكاية العبث والقبح العقلي قد مرّ جوابه، ولا نسلم أن الغرض هو إما الإيلام أو الإلذاذ، ولعل فيه غرضاً آخر لا نعلمه سلمنا أن الغرض منحصرٌ فيهما لكن لا نسلم أن اللذة الجسمانية لا حقيقة لها وأنها دفع الإلم غايته أن في دفع الإلم لذة، وأما أنها ليست إلا هو أي دفع الألم فلا دليل عليه ولم لا يجوز أن تكون تلك اللذة أمراً آخر يحصل معه أي مع دفع الألم تارةً ودونه أخرى والدوران وجوداً وعدماً في بعض الصور لا ينافي ما ذكرناه سلمنا ذلك في اللذات الدنيوية فلم قلتم: إن اللذات الجسمانية الإخروية كذلك أي دفع الألم، ولم لا يجوز أن تكون اللذات الإخروية مشابهة للدنيوية صورة ومخالفة لها حقيقة فتكون حقيقة هذه الدنيوية دفع الإلم كما ادّعيتم وحقيقة تلك الأخروية أمراً آخر وجودياً ولا مجال للوجدان والاستقراء فيها أي في اللذات الأخروية حتى يدرك بهما حقيقتها كما أدركت حقيقة الدنيوية بهما على زعمكم.

[١٠٨٤] تذنيب؛ هل يعدم الله الإجزاء البدنية ثم يعيدها أو يفرّقها ويعيد فيها التأليف.

[١٠٨٥] الحق أنه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفياً ولا إثباتاً لعدم الدليل على شيءٍ من الطرفين، وما يحتج به على الإعدام من قوله تعالى: ﴿كُلُّ شَيءٍ هَالِكٌ إلاَّ وَجْهَهُ﴾ ضعيف في الدلالة عليه فإن التفريق هلاكٌ كالإعدام فإن هلاك كل شيء خروجه عن صفاته المطلوبة منه، وزوال التأليف الذي به تصلح الإجزاء لإفعالها وتتم منافعها والتفريق بالرفع عطفاً على زوالٍ يجري منه مجرى التفسير، وقوله:

كَذَلِكَ خبر لهما أي زوال التأليف والتفريق خروجٌ للشيء عن صفاته المطلوبة منه فيكون هلاكاً، ومثله يسمى فناءً عرفاً فلا يتم الاستدلال بقوله تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانٍ﴾ على الإعدام أيضاً.

[١٠٨٦] واعلم أن الأقوال الممكنة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة؛ الأول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة. والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الإلهيين. والثالث ثبوتهما معاً وهو قول كثيرٍ من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهورٌ من متأخري الإمامية وكثيرٌ من الصوفية فإنهم قالوا: الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب، والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحدٍ من الأرواح بدناً يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا. والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين. والخامس التوقف في هذه الأقسام وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال: لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل إعادتها أو هي جوهر باقٍ بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذٍ، والمصنف قرر أولاً مذهب القائلين بالمعاد الجسماني فقط ثم شرع في بيان مذهب القائلين بالمعاد الروحاني فقط بقوله.

المقصد الثالث في حكاية
مذهب الحكماء المنكرين لحشر الأجساد في أمر المعاد

[١٠٨٧] الروحاني الذي هو عندهم عبارة عن مفارقة النفس عن بدنها واتصالها بالعالم العقلي الذي هو عالم المجردات وسعادتها وشقاوتها هناك بفضائلها النفسانية ورذائلها. **قالوا: النفس الناطقة لا تقبل الفناء** أي العدم بعد

وجودها وذلك **لأنها بسيطة** لما مر في مباحث النفس **وهي موجودة بالفعل؛ فلو قبلت الفناء لكان للبسيط** الذي هو النفس حال كونها موجودة **فعل** بالنسبة إلى وجودها **وقوة** أي قابلة بالنسبة إلى فنائها وفسادها **وأنه محال لأن حصول أمرين متنافيين لا يكون إلا في محلين متغايرين وهو ينافي البساطة.**

٥ [١٠٨٨] وتلخيصه أن الموجود بالفعل لا يكون هو بعينه متصفاً بقابلية فنائه وفساده لأن القابل يجب بقاؤه مع حصول المقبول، ولا بقاء لذلك الموجود مع الفناء والفساد فبين وجود شيء بالفعل وقابلية فنائه منافاة فلا يجتمعان في بسيط فلو اجتمعا في النفس الناطقة لكانت مركبة من جزءين يكون أحدهما قابلاً لفسادها بمنزلة المادة في الأجسام. فإن قيل:
١٠ هي قبل حدوثها معدومة بالفعل وقابلة للوجود ولا يمكن اجتماعهما بمثل ما ذكرتموه ولم يلزم من ذلك تركّبها. قلنا: لأن المتصف بقابلية وجودها هو المادة البدنية الحاصلة عند حدوثها فلا حاجة إلى إثبات مادة لجوهر النفس بخلاف ما نحن فيه، وإذا لم تقبل الناطقة الفناء كانت باقية بعد المفارقة.

١٥ [١٠٨٩] **ثم أنها إما جاهلة** جهلاً مركّباً **وإما عالمة؛ أما الجاهلة فتتألم بعد المفارقة أبداً** كالكافر عندنا **وذلك لشعورها بنقصانها نقصاناً لا مطمع لها في زواله** وإنما تتألم قبل المفارقة لأنها لما كانت مشتغلة بالمحسوسات منغمسة في العلائق البدنية ولم تكن تعقلاتها صافيةً عن الشوائب العادية والظنون والأوهام الكاذبة لم تتنبه لنقصانها وفوت كمالاتها بل ربما تخيلت أضداد الكمال
٢٠ كمالاً وفرحت بعقائدها الباطلة واشتاقت الوصول إلى معتقداتها، وإذا فارقت صفت تعقلاتها وشعرت بفوت كمالاتها وامتناع نيلها وحصول نقصاناتها شعوراً لا يبقى فيه التباس.

[١٠٩٠] **وأما العالمة فإما** أن تكون **لها هيئات ردية اكتسبتها بملابسة البدن ومباشرة الرذائل المقتضاة للطبيعة وميلها إلى الشهوات أو لا فإن كانت** تلك الهيئات حاصلةً لها **تألمت بها** تألماً عظيماً واشتاقت إلى مشتهياتها التي ألفت بها اشتياق العاشق المهجور الذي لم يبقَ له رجاء الوصول **ما دامت** تلك الهيئات **باقية فيها لكنها تزول عاقبة الأمر بحسب شدة رسوخها فيها وضعفها لأنها إنما حصلت لها للركون إلى البدن وجرّها** أي جرّت وكسبت تلك الهيئات للنفس **محبتها له** أي للبدن **وذلك مما ينسى بطول العهد به ويزول بالتدريج** وتنقطع عقوبتها بها كالمؤمن الفاسق على رأينا، **وإن لم تكن** تلك الهيئات للنفس **بل كانت كاملة بريئة عن الهيئات الرديئة التذّت بها** أي بوجدان ذاتها كذلك **أبداً مبتهجة بإدراك كمالها** باقياً سرمداً كالمؤمن المتقي عندنا، وأما النفوس الساذجة التي غلبت عليها سلامة الصدر وقلة الاهتمام بأمور الدنيا فلا عقوبة لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفاء اشتياقها إليها كغير المكلفين عندنا **هذا ما عليه جمهورهم**.

[١٠٩١] **وقال قومٌ منهم** أي من الفلاسفة **وهم أهل التناسخ: إنما تبقى مجردة** عن الأبدان **النفوس الكاملة التي أخرجت قوتها إلى الفعل** ولم يبقَ شيء من الكمالات الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتخلصت إلى عالم القدس، **وأما** النفوس **الناقصة** التي بقي شيء من كمالاتها بالقوة **فإنها تتردد في الأبدان الأنسانية** وتنتقل من بدنٍ إلى بدنٍ آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها وأخلاقها فحينئذٍ تبقى مجردة مطهرة عن التعلق بالأبدان **ويسمى** هذا الانتقال **نسخاً. وقيل: ربما تنازلت إلى** الأبدان **الحيوانية** فتنتقل من البدن الإنساني إلى بدن حيواني يناسبه في الأوصاف كبدن الأسد للشجاع والأرنب للجبان **ويسمى مسخاً. وقيل**: ربما تنازلت **إلى** الأجسام **النباتية ويسمى رسخاً، وقيل: إلى الجمادية** كالمعادن والبسائط أيضاً **ويسمى فسخاً**.

[١٠٩٢] قالوا: وهذه التنازلات المذكورة هي مراتب العقوبات وإليها الإشارة بما ورد من الدركات الضيقة في جهنم **هذا في المتنازلة، وأما المتصاعدة** من مرتبة إلى ما هو أكمل منها **فقد تتخلص من الأبدان** كلها **لصيرورتها كاملة** في جميع صفاتها **كما مرّ، وقد تتعلق ببعض الأجرام السماوية لبقاء حاجتها إلى الاستكمال.** ٥

[١٠٩٣] **ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناءً على قدم النفوس وتجردها** وقد أبطلناهما.

[١٠٩٤] قال الإمام الرازي: وأما القائلون بالمعاد الروحاني والجسماني معاً فقد أرادوا أن يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقالوا: دلّ العقل على ١٠ أن سعادة الأرواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وأن سعادة الأجسام في إدراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لأن الإنسان مع استغراقه في تجلي أنوار عالم الغيب لا يمكنه الالتفات إلى شيء من اللذات الجسمانية، ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكنه أن يلتفت إلى اللذات الروحانية؛ وإنما تعذر هذا الجمع لكون ١٥ الأرواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فإذا فارقت بالموت واستمدّت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فإذا أعيدت إلى الأبدان مرةً ثانية كانت قوية قادرة على الجمع بين الأمرين، ولا شبهة في أن هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات. وأما المنكرون للمعاد مطلقاً فهم الذين قالوا: النفس هي المزاج فإذا مات الإنسان فقد عدمت النفس، وإعادة ٢٠ المعدوم عندهم محال.

[١٠٩٥] وقال أيضاً: مسألة المعاد مبنيةٌ على أركان أربعة وذلك أن الإنسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث عن كلٍّ منهما إما عن تخريبه أو تعميره بعد تخريبه فهذه مطالب أربعة؛ الأول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت، والثاني أنه تعالى كيف يعمره بعد ما

خرّبه وهو أنه يعيده كما كان حياً عاقلاً ويوصل إليه الثواب والعقاب، والثالث أنه كيف يخرب هذا العالم الكبير أيخربه بتفريق الأجزاء أو بالإعدام والإفناء، والرابع أنه كيف يعمره بعد تخريبه.

[١٠٩٦] وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار فهذا ضبط مباحث هذا الباب والله أعلم بالصواب. ٥

المقصد الرابع: الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أو لا

[١٠٩٧] **ذهب أصحابنا وأبو علي الجبائي** وبشر بن المعتمر **وأبو الحسن البصري إلى أنهما مخلوقتان وأنكرها أكثر المعتزلة** كعباد الضميري وضرار بن عمرو وأبي هاشم وعبد الجبار **وقالوا: إنهما يخلقان يوم الجزاء. لنا وجهان:**

١٠ [١٠٩٨] **الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة وإخراجهما عنها بالزلة على ما نطق به الكتاب، وإذا كانت الجنة مخلوقةً فكذا النار إذ لا قائل بالفصل.**

[١٠٩٩] **الثاني قوله تعالى في صفتهما: ﴿أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾، ﴿أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ بلفظ الماضي وهو صريحٌ في وجودهما** ومن تتبع الأحاديث الصحيحة وجد فيها شيئاً كثيراً مما يدل على وجودهما دلالة ظاهرة.

١٥ [١١٠٠] **وأما المنكرون فتمسك عباد** في استحالة كونهما مخلوقتين في وقتنا هذا **بدليل العقل، وأبو هاشم بدليل السمع** إذ ليس عنده للعقل دلالة على ذلك. **قال عباد: لو وجدتا فإما في عالم الأفلاك أو العناصر أو في عالمٍ آخر، و** الأقسام **الثلاثة باطلة؛ أما الأول فلأن الأفلاك لا تقبل الخرق والالتئام فلا يخالطها شيءٌ من الكائنات الفاسدة** وهما على الوجه الذي يثبتونه من قبيل ما يتكوّن ويفسد. **وأما** ٢٠ **الثاني فلأنه قولٌ بالتناسخ** لأن النفوس تعلقت حينئذٍ بأبدان موجودة في العناصر بعد أن فارقت أبداناً فيها، **و** أنتم **لا تقولون به وقد أبطل** أيضاً **بدليله. وأما الثالث فلأن الفلك بسيط وشكله الكرة، ولو وجد عالم آخر لكان كروياً أيضاً فينفرض بينهما**

خلاء سواء تباينا أو تماسا وأنه محال وأنت خبيرٌ بأن هذا دليلُ لمن ينكر وجودهما مطلقاً لا لمن ينكر وجودهما في الحال فقط.

[١١٠١] الجواب؛ لا نسلم امتناع الخرق على الأفلاك وقد تكلمنا على مأخذه، ولا نسلم أنه في عالم العناصر قولٌ بالتناسخ وإنما يكون كذلك لو قلنا بإعادتها في أبدانٍ أُخر، ولا نسلم أن وجود عالم آخر محال وقد تكلمنا على ذلك فلا نعيده.

[١١٠٢] احتج أبو هاشم بوجهين؛ الأول قوله تعالى في وصف الجنة: ﴿أُكُلُهَا﴾ أي مأكولها ﴿دَائِمٌ﴾ مع قوله: ﴿كُلُّ شَيءٍ﴾ أي موجود ﴿هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ﴾ فلو كانت الجنة مخلوقة وجب هلاك أكلها لاندراجه حينئذٍ فيما حكم عليه بالهلاك فلم يكن دائماً وهو باطلٌ بالآية الأولى فتعين أنها ليست مخلوقة الآن فكذا النار.

[١١٠٣] الجواب؛ ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ﴾ بدلاً أي كلما فنى منه شيء جيء ببدله فإن دوام أكل بعينه غير متصور لأنه إذا أكل فقد فنى وذلك أي دوام أكله على سبيل البدل لا ينافي هلاكه، أو نقول: المراد بهلاك كل شيء أنه هالكٌ في حدّ ذاته لضعف الوجود الإمكاني فالتحق بالهالك المعدوم، أو نقول: إنهما أي الجنة والنار تعدمان آناً بتفريق الأجزاء دون إعدامها ثم تعادان بجمعها وذلك كافٍ في هلاكهما فتكونان دائمتين ذاتاً هالكتين صورة في آن.

[١١٠٤] الثاني قوله تعالى في وصف الجنة أيضاً: ﴿عَرْضُهَا السَّمَوَاتُ وَالأَرْضُ﴾ ولا يتصور ذلك إلا بعد فناء السموات والأرض لامتناع تداخل الأجسام.

[١١٠٥] الجواب المراد أنها أي عرضها كعرض السموات والأرض لامتناع أن يكون عرضها عرضهما بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء إذ يمتنع قيام عرضٍ واحدٍ شخصي بمحلين موجودين معاً أو أحدهما موجود والآخر معدوم وللتصريح في آيةٍ أخرى بأن ﴿عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾ فيحمل هذا على تلك، كما يقال: أبو يوسف أبو حنيفة أي مثله.

المقصد الخامس في فروع للمعتزلة على أصلهم
في حكم العقل بحسن الأفعال وقبحها والإيجاب على الله

[١١٠٦] والنظر ههنا في الثواب والعقاب لا في أمور أُخر أوجبوها عليه. أما الثواب فأوجبه معتزلة البصرة لأن التكاليف الشاقة ليست إلا لنفعنا وهو بالثواب عليها؛ بيانه أنها أي تلك التكاليف إما لا لغرض وهو عبثٌ قبيح فيستحيل صدوره عنه تعالى، وإما لغرضٍ عائدٍ إلى الله وهو منزّهٌ عن ذلك لتعاليه عن الانتفاع والتضرر أو إلى العبد إما في الدنيا أنه أي الإتيان بها مشقة بلا حظ دنيوي فإن العبادة عناءٌ وتعب وقطعٌ للنفس عن شهواتها، وإما في الآخرة وذلك إما تعذيبه عليها وهو قبيحٌ جداً، أو نفعه وهو المطلوب.

[١١٠٧] الجواب منع وجوب الغرض وقد مرّ مراراً كثيرة.

[١١٠٨] وأما العقاب ففيه بحثان؛ الأول أوجب جميع المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة إذا مات بلا توبة ولم يجوّزوا أن يعفو الله عنه لوجهين؛ الأول أنه تعالى أوعد بالعقاب على الكبائر وأخبر به أي بالعقاب عليها فلو لم يعاقب على الكبيرة وعفا لزم الخلف في وعيده والكذب في خبره وأنه محال.

[١١٠٩] الجواب غايته وقوع العقاب فأين وجوبه الذي كلامنا فيه إذ لا شبهة في أن عدم الوجوب مع الوقوع لا يستلزم خلفاً ولا كذباً. لا يقال: إنه يستلزم جوازهما وهو أيضاً محال؛ لأنا نقول: استحالته ممنوعة فكيف وهما من الممكنات التي تشملها قدرته تعالى.

[١١١٠] الثاني أنه إذا علم المذنب أي المرتكب للكبيرة أنه لا يعاقب على ذنبه بل يعفى عنه لم ينزجر عن الذنب بل كان ذلك تقريراً له على ذنبه وعدم التوبة عنه، و كان إغراءً للغير عليه وأنه قبيح منافٍ لمقصود الدعوة إلى الطاعات وترك المنهيات.

[١١١١] **الجواب منع تضمنه** أي تضمن عدم وجوب العقاب **للتقرير والإغراء إذ شمول الوعيد وتعريض الكل للعقاب وظن الوفاء بالوعيد فيه من الزخر والردع ما لا يخفى، واحتمال العفو عن البعض احتمالاً مرخوحاً لا ينافي ذلك** يعني أن الوعيد عام يتناول كل واحدٍ من المذنبين بظاهره الذي يقتضي ظنّ الوفاء به في حقه فيحصل لكلّ منهم الظن بكونه معاقباً بذنبه، وذلك كافٍ في زجر العاقل عن استقراره على ذنبه بعدم التوبة عنه وفي ردع غيره عن اقترافه، وأما توهم العفو الناشئ من عدم وجوب العقاب فاحتمالٌ مرجوحٌ لا يعارض ظن العقاب المقتضي للانزجار فقد ظهر أن المذنب لا علم له بأنه لا يعاقب بل ولا يظن ذلك ظنّاً فلا تقرير ولا إغراء.

[١١١٢] البحث **الثاني: قالت المعتزلة والخوارج صاحب الكبيرة** إذا لم يتب عنها **مخلد في النار ولا يخرج عنها أبداً وعمدتهم** في إثبات ما ادّعوه دليل عقلي هو **أن الفاسق يستحق العقاب** بفسقه، **واستحقاق العقاب** بل العقاب **مضرّةٌ خالصة** لا يشوبها ما يخالفها **دائمةٌ** لا تنقطع أبداً، **واستحقاق الثواب** بل الثواب **منفعةٌ خالصة** عن الشوائب **دائمة، والجمع بينهما** أي بين استحقاقيهما **محال** كما أن الجمع بينهما محال فإذا ثبت للفاسق استحقاق العقاب وجب أن يزول عنه استحقاق الثواب فيكون عذابه مخلداً.

[١١١٣] **الجواب منع الاستحقاق** فإن المطيع لا يستحق بطاعته ثواباً والعاصي لا يستحق بمعصيته عقاباً إذ قد ثبت أنه لا يجب لأحدٍ على الله حق، وقد أجبنا عن دليل وجوب العقاب آنفاً، **ومنع قيد الدوام**. لا يقال: إذا كانت المضرّة أو المنفعة منقطعة لم تكن خالصة؛ لأنا نقول: ذلك ممنوعٌ لجواز أن لا يخلق الله تعالى في المثاب والعقاب العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل للأول حزن ولا للثاني فرح على أن القيد الخلوص مما يتطرّق إليه المنع أيضاً، وما يتمسك به من أنه لا بد من انفصالها عن مضارّ الدنيا ومنافعها ولا تنفصل إلا بالخلوص ضعيف.

[١١١٤] ثم أنّا بعد تسليمنا لما ذكرتم من صفات الثواب والعقاب نقول: إنه قد يتساقطان فإن كلامكم مبنيٌّ على المحابطة وحينئذٍ جاز أن يتساقط الاستحقاقان معاً ويدخل صاحب الكبيرة الجنة تفضلاً كما قال تعالى حكاية عن أهل الجنة: ﴿الَّذِي أَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِ﴾ وما يقال من أنه يلزم حينئذٍ التسوية بين الجزاء والتفضل ممنوعٌ لجواز أن يختلفا من وجهٍ آخر، أو نقول: يترجح جانب الثواب على جانب العقاب لإن السيئة لا تجزى إلا بمثلها والحسنة تجزى بعشر أمثالها إلى سبعمائة من الأمثال ﴿وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ﴾ أضعافاً مضافعة بغير حساب.

[١١١٥] واستعانوا بعد إقامة ذلك الدليل العقلي من النقل بوجهين؛ الإول بآياتٍ تشعر بالخلود كقوله تعالى: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَاراً خَالِداً فِيهَا﴾، وقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا﴾. قالوا: والخلود حقيقةٌ في الدوام لقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِن قَبْلِكَ الْخُلْدَ﴾ مع أنه تعالى قد جعل الكثير منهم المكث الطويل فلو حمل الخلود على المكث الطويل لم تصدق هذه الآيات.

[١١١٦] والجواب؛ لا نسلم أن من له حسنات من الإيمان والطاعات فقد أحاطت به خطيئته بل من أحاطت به خطيئته لا يكون له حسنة أصلاً، ومن كانت له حسنات كانت خطيئته من بعض جوانبه لا محيطة به، و لا نسلم أن من اكتسب كبيرة فقد تعدّى حدوده بل تعدّى بعض حدوده والمراد بالآية الثالثة ﴿مَن قَتَلَ مُؤْمِناً﴾ لإنه مؤمن ولا يكون ذلك القاتل إلا كافراً فالآيات المذكورة لا تتناول صاحب الكبيرة سلمنا تناولها إياه لكن الخلود المذكورة فيها هو المكث الطويل، وما ذكرتم من الاستدلال على أنه حقيقة في الدوام معارضٌ بما يقال في الاستعمال الشائع حبسٌ مخلّد ووقفٌ مخلّد وخلّد الله ملكه والمراد طول المدة بلا شبهة فالأولى حينئذٍ أن يجعل حقيقة في المكث الطويل سواء كان معه دوام

أو لا احتراز عن لزوم المجاز أو الاشتراك، **والآية** المذكورة **حملناها على الدوام** الذي هو أحد قسمي المكث الطويل **لقرينة الحال** فلا يلزم مجاز لأن خصوصية ذلك القسم مستفادةٌ من خارج لا مقصودة بنفس اللفظ.

[١١١٧] **الثاني** من الوجهين **قوله** تعالى: ﴿**وَإِنَّ الفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ۝ يَصْلَوْنَهَا يَومَ الدِّينِ ۝ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ**﴾ **ولو خرجوا عنها لكانوا غائبين عنها.**

٥

[١١١٨] **الجواب** عن هذه الآية وحدها أن لفظ ﴿الفُجَّارَ﴾ لا يتناول إلا من هو كامل في فجوره وهو الكافر كما يدل عليه قوله: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الكَفَرَةُ الفَجَرَةُ﴾ وأيضاً ظاهرها يقتضي كون الفجار في الجحيم في الحال ومعلومٌ أنه ليس الأمر كذلك فوجب التأويل باستحقاق النار وعدم غيبتهم عن استحقاقها لكن الله يخرجهم عنها برحمته مع اتصافهم بذلك الاستحقاق.

١٠

[١١١٩] والجواب **عنها وعما قبلها** من الآيات المذكورة **في الوجه الأول المعارضة بالآيات الدالة على الوعد بالثواب نحو** قوله: ﴿**فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ**﴾، **و** قوله: ﴿**وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالحُسْنَى**﴾، **و** قوله: ﴿**هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ**﴾ فقد ثبت لصاحب الكبيرة بإيمانه وسائر ما يكون له من الحسنات استحقاق الثواب **وهو عندهم ينافي استحقاق العقاب** فضلاً عن كونه مخلداً في العقوبة فلا تكون تلك الآيات عامة متناولة له.

١٥

[١١٢٠] **وإن سلمنا** عمومها إياه **فيجب تخصيصها بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار نحو قوله تعالى:** ﴿**إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَينَا أَنَّ العَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى**﴾، وقوله: ﴿**إِنَّ الخِزْيَ اليَومَ وَالسُّوءَ عَلَى الكَافِرِينَ**﴾، وقوله: ﴿**كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوجٌ**﴾ **إلى قوله:** ﴿**فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللهُ مِن شَيءٍ**﴾ **واعلم أن اختصاص العذاب** مطلقاً **بالكفار مذهب مقاتل بن سليمان** من المفسرين **و** مذهب **المرجئة عملاً بظاهر هذه الآيات لكنّا نخصصها بالعذاب المؤبد جمعاً بينها وبين الأدلة الدالة على وعيد الفساق.**

٢٠

المقصد السادس

في تقرير مذهب أصحابنا في الثواب والعقاب وما يتعلق بهما

[١١٢١] وفيه مباحث؛ الأول قالوا: الثواب فضلٌ من الله وعد به فيفي به من غير وجوب لأن الخلف في الوعد نقص؛ تعالى الله عنه وأما عدم الوجوب فلما مرّ مراراً، و قالوا: العقاب عدلٌ من الله لأن الكل ملكه فله أن يتصرف فيه كما يشاء وله العفو عنه لأنه فضل ولا يعد الخلف في الوعيد نقصاً بل يمدح به عند العقلاء.

[١١٢٢] المبحث الثاني؛ أجمع المسلمون على أن الكفار مخلدون في النار أبداً لا ينقطع عذابهم سواء بالغوا في الاجتهاد والنظر في معجزة الأنبياء ولم يهتدوا أو علموا نبوتهم وعاندوا أو تكاسلوا.

[١١٢٣] وأنكره أي تخليدهم في النار طائفةٌ خارجةٌ عن الملة الإسلامية لوجوه؛ الأول أن القوة الجسمانية كما تقدم متناهية في العدة والمدة فلا بد من فنائها وإذا فنيت قوة الحياة وما يتبعها من الحس والحركة ولم يبقَ إحساس فلا يتصور عذاب، وهذه الشبهة بعينها جارية في انقطاع نعيم أهل الجنة.

[١١٢٤] الجواب؛ منع تناهيها وقد مرّ فساد ما يتمسك به في إثبات ذلك التناهي.

[١١٢٥] الثاني من تلك الوجوه دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروجٌ عن قضية العقل.

[١١٢٦] الجواب هذا بناءٌ على اعتبار شرط البنية واعتدال المزاج في الحياة، و نحن لا نقول به بل هي أي الحياة بخلق الله تعالى وقد يخلقها دائماً أبداً أو يخلق في الحي قوة لا يخرب معها بنيته بالنار مع كونها متأذياً بها كما خلقها في السمندر مع عدم التأذي بها وهو حيوانٌ مأواه النار.

[١١٢٧] **الثالث** منها **النار يجب إفناؤها الرطوبة بالتجربة قليلاً قليلاً فتنتهي** الحال **بالآخرة إلى عدمها** لكونها متناهية، **و** حينئذٍ **تتفتت الأجزاء** التي كانت متماسكة بتلك الرطوبة **فلا تبقى الحياة** فلا يدوم العقاب.

[١١٢٨] **الجواب؛ فناء الرطوبة بالنار غير واجب عندنا بل هو بإفناء الله تعالى** إياها بقدرته وقد لا يفنيها **أو يفنيها ويخلق بدلها مثلها** فلا تتفتت الأجزاء بل تدوم الحياة.

[١١٢٩] **قال الجاحظ و** عبد الله بن الحسن **العنبري: هذا** الذي ذكرناه من دوام العذاب إنما هو **في** حق **الكافر المعاند** والمقصر، **وأما المبالغ في اجتهاده إذا لم يهتدِ للإسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور** وعذابه منقطع، **وكيف يكلف** مثل هذا الشخص **بما ليس في وسعه** من تصديق النبي، **و** كيف **يعذب بما لم يقع فيه من قبله.**

[١١٣٠] **واعلم أن الكتاب والسنة والإجماع** المنعقد قبل ظهور المخالفين **يبطل ذلك** بل نقول: هو مخالفٌ لما علم من الدين ضرورةً **إذ يعلم قطعاً أن كفار عهد الرسول الذين قتلوا وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من يعتقد الكفر بعد بذل المجهود، ومنهم من بقي على الشك بعد إفراغ الوسع لكن ختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام** فلم يهتدوا إلى حقيقته، **ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق** الذي ذكره الجاحظ والعنبري.

[١١٣١] المبحث **الثالث؛ غير الكفار من العصاة ومرتكبي الكبائر لا يخلد في النار لقوله: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيراً يَرَهُ﴾** ولا شك أن مرتكب الكبيرة قد عمل خيراً هو إيمانه **فإما أن يكون ذلك** أي رؤيته للخير **قبل دخول النار** ثم يدخل النار **وهو باطلٌ بالإجماع، أو بعد خروجه عنها وفيه المطلوب** وهو خروجه عن النار وعدم خلوده فيها.

المقصد السابع في الإحباط

[١١٣٢] **بنى المعتزلة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب** واستحقاقه **إحباط الطاعات بالمعاصي، ثم اختلفوا فقال جمهور المعتزلة** والخوارج أيضاً **بمعصية** أي بكبيرة **واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد أبداً ولا يخفى فساده** لأنه إلغاءٌ للطاعات بالكلية ومنافٍ للعمومات الدالة على ثواب الإيمان والعمل الصالح.

[١١٣٣] قال الآمدي: إذا اجتمع في المؤمن طاعات وزلاّت فإجماع أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم أنه لا يجب على الله ثوابه ولا عقابه فإن أثابه فبفضله وإن عاقبه فبعدله بل له إثابة المعاصي وعقاب المطيع أيضاً.

[١١٣٤] وذهبت المرجئة إلى أن الإيمان يحبط الزلاّت فلا عقاب على زلّة مع الإيمان كما لا ثواب لطاعة مع الكفر.

[١١٣٥] وقالت المعتزلة: إن كبيرة واحدة تحبط ثواب جميع الطاعات، وإن زادت على زلّته. وذهب الجبائي وابنه إلى رعاية الكثرة في المحبط وزعما أن من زادت طاعاته على زلاّته أحبطت عقاب زلاّته وكفرتها ومن زادت زلاّته على طاعاته أحبطت ثواب طاعاته، ثم اختلفا فقال الجبائي: إذا زادت الطاعات أحبطت الزلاّت بأسرها من غير أن ينقص من ثواب الطاعات شيء، وإذا زادت الزلاّت أحبطت الطاعات برمّتها من غير أن ينقص من عقاب الزلاّت شيء.

[١١٣٦] وقال الإمام الرازي: مذهب الجبائي أن الطارئ من الطاعة أو المعصية يبقى بحاله ويسقط من السابق بقدره، ومذهب ابنه يقابل أجزاء الثواب بأجزاء العقاب فيسقط المتساويان ويبقى الزائد.

[١١٣٧] وعلى هذا يحمل قوله: **وقال الجبائي: تحبط من الطاعات** أي السابقة **بقدر المعاصي** الطارئة من غير أن ينقص من المعاصي شيء أصلاً **فإن بقي له** من تلك الطاعات **زائد** على قدر المعاصي **أثيب به وإلا فلا، ولا يخفى أنه تحكمٌ وليس إبطال الطاعات بالمعاصي** أي إبطال قدر من الطاعات السابقة بما يساويه من المعاصي الطارئة **أولى من العكس** لأنه إبطال أحد المتساويين بالآخر **بل العكس** ههنا **أولى لما** مرّ من أن الحسنة تجزي بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها. **وقال أبو هاشم: بل يوازن بين طاعاته ومعاصيه فأيهما رجح أحبط الآخر** وينحبط من الراجح أيضاً ما يساوي مقدار المرجوح ويبقى الزائد فيكون الراجح حينئذٍ قد أحبط المرجوح على هذا الوجه الذي لا يستلزم ترجيح أحد المتساويين على الآخر.

[١١٣٨] **ولما أبطلنا الأصل** الذي هو استحقاق العقاب والثواب بالمعصية والطاعة **بطل الفرع** المبني عليه وهو الإحباط مطلقاً سواء كان بطريق الموازنة أو غيرها، **ثم نقول لهم** أي للبهشمية: **كل واحدٍ من الاستحقاقين** المتساويين **لو أبطل الآخر فإما معاً فيكون الشيء موجوداً حال كونه معدوماً** لأن وجود كلٍّ منهما يقارن عدم الآخر فيلزم عدمهما معاً حال وجودهما معاً **أو لا** معاً **بل ينعدم أحدهما فيبطل الآخر ثم يكرّ** الآخر **عليه فيغلبه وأنه باطل لأنه كان قاصراً عن الغلبة قبل حتى صار مغلوباً فكيف** لا يكون قاصراً عنها **إذا صار مغلوباً**. وقد يجاب بأن كل واحدٍ من العملين يؤثر في الاستحقاق الناشئ من الآخر حتى يبقى أحد الاستحقاقين بقية بحسب رجحانه فليس الكاسر والمنكسر واحداً كما لم يتحدا في المزاج أيضاً.

[١١٣٩] **تذنيب؛ قد اتفق المعتزلة** أي الجبائيان وأتباعهما **على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب** أي لا تتساوى الطاعات والزلاّت **وإلا تساقطا** إذ لا يجوز بقاؤهما معاً لما مرّ من التنافي بين الثواب والعقاب وبين استحقاقيهما أيضاً، ولا يجوز إسقاط أحدهما بالآخر لتساويهما فرضاً، وإذا تساقطا معاً **فلا يكون**

ثمة ثواب ولا عقاب وأنه محال فعند الجبائي عقلاً لأن إبطال كلٍّ منهما للآخر إما معاً أو على التعاقب وكلاهما محال لما عرفت، وعند أبي هاشم أن العقل لا يدل على امتناع التساوي إذ ما من مرتبة من مراتب الطاعات إلا ويجوّز العقل بلوغ المعاصي إليها وبالعكس، ولا استحالة من جهة العقل في تساقطهما أيضاً لأن كل واحدٍ من العملين يؤثر في استحقاق الآخر كما مرّ؛ إنما استحالته للإجماع على أن لا خروج للمكلف عنهما بل كل مكلف إما من أهل الجنة أو النار ولا بد له من الخلود في إحداهما ولا يتصور وقوع أحد الخلودين مع التساوي في الموجب. وإنما فسرنا المعتزلة بالجبائيين وأتباعهما لما سلف من أن جمهورهم ذهبوا إلى إحباط جميع الطاعات بمعصيةٍ واحدة وحينئذٍ فإحباط المعصية للطاعة المساوية لها يكون عندهم أولى.

[١١٤٠] والجواب: لم لا يجوز على تقدير تساوي الطاعات والمعاصي أن يثاب لما مرّ من أن جانب الثواب أرجح فإن الحسنة تجزى بعشر أمثالها والسيئة لا تجزى إلا بمثلها، و أيضاً على تقدير التساوي والتساقط معاً لا يلزم خلوّ المكلف عن الثواب والعقاب لجواز التفضل بالثواب عندنا، ويجوز أيضاً أن لا يثاب ولا يعاقب و لا يكون من أهل الجنة ولا النار بل يكون أي من استوت طاعاته ومعاصيه من أهل الأعراف كما ورد به الحديث الصحيح، ويجوز أيضاً أن يجمع له بين الثواب والعقاب كما يرى أحدنا يدوم له غمّه من جهة وفرحه من جهةٍ أخرى، و يدوم له ألمه ولذّته كذلك لا يخلص له أحدهما في حياته الدنيا، ولا نسلم أن الخلوص معتبرٌ في حقيقة الثواب والعقاب.

المقصد الثامن في أن الله يعفو عن الكبائر

[١١٤١] الإجماع منعقدٌ على أنه تعالى عفوٌّ وأن عفوه ليس في حق الكافر بل في حق المؤمنين فقال المعتزلة: هو عفوٌّ عن الصغائر قبل التوبة وعن الكبائر

بعدها. وقالت المرجئة: عفوٌّ عن الصغائر والكبائر مطلقاً لما عرفت من مذهبهم. وذهب جمهورٌ من أصحابنا إلى أنه يعفو عن بعض الكبائر مطلقاً ويعذب ببعضها إلا أنه لا علم لنا الآن بشيءٍ من هذين البعضين بعينه. وقال كثيرٌ منهم: لا نقطع بعفوه عن الكبائر بلا توبة بل نجوّزه.

٥ [١١٤٢] لنا على ما اختاره جمهورنا وجهان؛ الأول أن العفوّ من لا يعذب على الذنب مع استحقاقه أي استحقاق العذاب، ولا يقولون يعني المعتزلة به أي بذلك الاستحقاق في غيره صورة النزاع إذ لا استحقاق بالصغائر أصلاً ولا بالكبائر بعد التوبة فلم تبقَ إلا الكبائر قبلها فهو يعفو عنها كما ذهبنا إليه.

١٠ [١١٤٣] الثاني الآيات الدالة عليه أي على العفو عن الكبيرة قبل التوبة نحو قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾ فإن ما عدا الشرك داخلٌ فيه ولا يمكن التقييد بالتوبة لأن الكفر مغفورٌ معها فيلزم تساوي ما نفى عنه الغفران وما أثبت له وذلك مما لا يليق بكلام عاقل فضلاً عن كلام الله تعالى، و قوله: ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾ فإنه عامٌّ للكل فلا يخرج عنه إلا ما أجمع عليه، و

١٥ قوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ﴾ والتقرير ما ذكرناه آنفاً إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة.

المقصد التاسع في شفاعة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم

[١١٤٤] أجمع الأمة على ثبوت أصل الشفاعة المقبولة له ﷺ و لكن هي عندنا لأهل الكبائر من الأمة في إسقاط العقاب عنهم لقوله ﷺ: «شفاعتي لأهل

٢٠ الكبائر من أمتي» فإنه حديثٌ صحيح، ولقوله تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ﴾ أي ولذنب المؤمنين لدلالة القرينة السابقة وهي ذكر الذنب وسيأتيك في بيان حقيقة الإيمان أن مرتكب الكبيرة مؤمن وطلب المغفرة لذنب المؤمن شفاعة له في إسقاط عقابه عنه.

[١١٤٥] وقالت المعتزلة: إنما هي لزيادة الثواب لا لدرء العقاب لقوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا يَوماً لاَ تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَفْسٍ شَيئاً وَلاَ يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلاَ تَنفعُهَا شَفَاعَةٌ﴾ وهو عامٌّ في شفاعة النبي وغيره.

[١١٤٦] الجواب أنه لا عموم له في الأعيان لأن الضمير لقومٍ معينين هم اليهود فلا يلزم أن لا تنفع الشفاعة غيرهم ولا عموم له في الأزمان أيضاً لأنه لوقتٍ مخصوص هو اليوم المذكور فيه فلا يلزم عدم نفعها في غير ذلك الوقت.

[١١٤٧] وفيه بحث لأن الضمير في قوله: ﴿وَلاَ تَنفَعُهَا﴾ راجعٌ إلى النفس الثانية وهي نكرةٌ في سياق النفي فتكون عامةً وإن كانت واردةً على سببٍ خاص. والإمام الرازي بعد ما أورد شبهات المعتزلة في إثبات ما ادّعوه قال: والجواب عنها إجمالاً أن يقال: دلائلكم في نفي الشفاعة لا بد أن تكون عامة في الأشخاص والأوقات، ودلائلنا في إثباتها لا بد أن تكون خاصة فيهما لأنّا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الأوقات، والخاص مقدّمٌ على العام فالترجيح معنا، وأما الأجوبة المفصلة فمذكورةٌ في التفسير الكبير.

المقصد العاشر في التوبة

وفيه بحثان

الأول في حقيقتها

[١١٤٨] وهي في اللغة الرجوع. قال الله تعالى: ﴿ثُمَّ تَابَ عَلَيهِمْ لِيَتُوبُوا﴾ أي رجع عليهم بالتفضل والإنعام ليرجعوا إلى الطاعة والانقياد، وفي الشرع الندم على معصية من حيث هي معصية مع عزم أن لا يعود إليها إذا قدر عليها.

[١١٤٩] فقولنا: الندم لما سيأتي من الحديث، وقولنا: على معصية لأن الندم على فعل لا يكون معصية بل مباحاً أو طاعةً لا يسمى توبة، وقولنا: من

حيث هي معصية لإن من ندم على شرب الخمر لما فيه من الصداع ونزف العقل أي خفّته وطيشه **والإخلال بالمال والعرض لم يكن تائباً** شرعاً، **وقولنا: مع عزم أن لا يعود إليها زيادة تقرير** لما ذكر أولاً وذلك **لإن النادم على الإمر لا يكون إلا كذلك، ولذلك ورد في الحديث «الندم توبة»** واعترض عليه بأن النادم على فعلٍ في الماضي قد يريده في الحال أو الاستقبال فهذا القيد احترازٌ عنه، وما ورد في الحديث محمولٌ على الندم الكامل وهو أن يكون مع العزم على عدم العود أبداً ورد بأن الندم على المعصية من حيث هي معصية يستلزم ذلك العزم كما لا يخفى.

[١١٥٠] **وقولنا: إذا قدر لإن السلب من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة** إليه **إذا عزم على تركه لم يكون ذلك توبةً منه**. وفيه بحث لأن قوله: إذا قدر، ظرفٌ لترك الفعل المستفاد من قوله: لا يعود؛ وإنما قيد به لأن العزم على ترك الفعل في وقت إنما يتصور ممن قدر على ذلك الفعل وتركه في ذلك الوقت ففائدة هذا القيد أن العزم على الترك ليس مطلقاً حتى لا يتصور ممن سلب قدرته وانقطع طمعه بل هو مقيدٌ بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من المسلوب أيضاً، ويؤيد ما قرّرناه قول الآمدي حيث قال: وإنما قلنا: عند كونه أهلاً لفعله في المستقبل احترازاً عما إذا زنا ثم جب أو كان مشرفاً على الموت فإن العزم على ترك الفعل في المستقبل غير متصور منه لعدم تصور الفعل منه ومع ذلك فإنه إذا ندم على ما فعل صحت توبته بإجماع السلف. وقال أبو هاشم: الزاني إذا جب لا تصح توبته لأنه عاجزٌ عنه وهو باطلٌ بما إذا تاب عن الزنا وهو في مرضٍ مخيف فإن توبته صحيحةٌ بالإجماع، وإن كان جاز ما بعجزه عن الفعل في المستقبل. هذه عبارته وأيضاً فقول المصنف: لم يكن ذلك توبة منه يدل على أنه مختار الكل أو الأكثر فينا فيه ما صرّح به من أن توبة المجبوب صحيحة عند غير أبي هاشم فتدبّر.

البحث الثاني في أحكامها

[١١٥١] الأول الزاني المجبوب أي الذي زنا ثم جب إذا ندم على الزنا وعزم أن لا يعود إليه على تقدير القدرة فهل يكون ذلك توبة. منعه أبو هاشم وزعم أنه لا يتحقق منه حقيقة العزم على عدم الفعل في المستقبل إذ لا قدرة له على الفعل فيه، وقال به الآخرون بناءً على أنه يكفي لتلك الحقيقة تقدير القدرة، والمأخذ في هذين القولين واضح كما ذكرناه.

[١١٥٢] الثاني من تلك الأحكام إن قلنا: لا يقبل ندم المجبوب فمن تاب عن معصيةٍ لمرضٍ مجيف فهل يقبل ذلك منه لوخود التوبة أم لا يقبل لأنه ليس باختياره بل بإلجاء الخوف إليه فيكون كالإيمان عند اليأس وظهور ما يلجئه إليه فإنه غير مقبول إجماعاً، والترديد الذي ذكره المصنف في توبة المرض المخيف منافٍ لما نقله الآمدي من الإجماع على القبول كما مرّ.

[١١٥٣] الثالث منها شرط المعتزلة فيها أي في التوبة أموراً ثلاثة؛ أولها ردّ المظالم فإنهم قالوا: شرط صحة التوبة عن مظلمة الخروج عن تلك المظلمة، و ثانيها أن لا يعاود ذلك الذنب الذي تاب عنه أي ذنبٍ كان، و ثالثها أن يستديم الندم على الذنب المتوب عنه في جميع الأوقات.

[١١٥٤] وهي عندنا غير واخبة فيها أي في صحة التوبة؛ أما ردّ المظالم والخروج عنها بردّ المال أو الاستبراء عنه أو الاعتذار إلى المغتاب واسترضائه إن بلغه الغيبة ونحو ذلك فواخبٌ برأسه لا مدخل له في الندم على ذنبٍ آخر. قال الآمدي: إذا أتى بالمظلمة كالقتل والضرب مثلاً فقد وجب عليه أمران؛ التوبة والخروج عن المظلمة وهو تسليم نفسه مع الإمكان ليقتصّ منه، ومن أتى بأحد الواجبين لم تكن صحة ما أتى به متوقفة على الإتيان بالواجب الآخر كما لو وجب عليه صلاتان فأتى بإحداهما دون الأخرى.

[١١٥٥] **وأما أن لا يعاود أصلاً** إلى ما تاب عنه **فلأن الشخص قد يندم على الأمر زماناً ثم يبدو له، والله مقلّب القلوب** من حالٍ إلى حال. قال الآمدي: التوبة مأمورٌ بها فتكون عبادة وليس من شرط صحة العبادة المأتي بها في وقت عدم المعصية في وقتٍ آخر بل غايته أنه إذا ارتكب ذلك الذنب مرةً ثانية وجبت عليه توبة أخرى عنه.

[١١٥٦] **وأما استدامته للندم** في جميع الأزمنة **فلأن** النادم إذا لم يصدر عنه ما ينافي ندمه كان ذلك الندم في حكم الباقي لأن **الشارع أقام الحكمي** أي الأمر الثابت حكماً **مقام ما هو حاصلٌ بالفعل كما في الإيمان** فإن النائم مؤمنٌ بالاتفاق **ولما في التكليف بها** أي باستدامة الندم **من الحرج المنفي عن الدين.** قال الآمدي: يلزم من ذلك اختلال الصلوات وباقي العبادات وأن لا يكون بتقدير عدم استدامة الندم وتذكره تائباً وأن تجب عليه إعادة التوبة وهو خلاف الإجماع. قال: ومهما صحّت التوبة ثم تذكر الذنب لم يجب عليه تجديد التوبة خلافا لبعض العلماء وذلك لأنّا نعلم بالضرورة أن الصحابة ومن أسلم بعد كفره كانوا يتذاكرون ما كانوا عليه في الجاهلية من الكفر ولا يجددون الإسلام ولا يؤمرون به فكذلك الحال في كل ذنبٍ وقعت التوبة عنه.

[١١٥٧] **الرابع** من أحكام التوبة **لهم في التوبة المؤقتة مثل أن لا يذنب سنة و** في التوبة **المفصلة نحو أن يتوب عن الزنا دون شرب الخمر خلاف مبني على أن الندم إذا كان لكونه ذنباً عمّ الأوقات والذنوب** جميعاً إذ لا يجب عمومه لهما فذهب بعضهم إلى أنه يجب العموم لأنه إذا ندم على ذنب في وقته ولم يندم على ذنبٍ آخر وفي وقتٍ آخر ظهر أنه لم يندم عليه لقبحه وإلا ندم على قبائحه كلها لاشتراكهما في العلة المقتضية للندم وندم أيضاً في جميع الأوقات، وإذا لم يكن ندمه لقبحه لم يكن توبة، وذهب آخرون منهم إلى أنه لا يجب ذلك العموم كما في الواجبات فإنه قد يأتي المأمور ببعضها دون بعض وفي بعض

الأوقات دون بعضها ويكون المأتي به صحيحاً في نفسه بلا توقف على غيره مع أن العلة المقتضية للإتيان بالواجب هي كون الفعل حسناً واجباً. فإن قيل: مراتب الحسن مختلفة في الأفعال ويتفاوت أيضاً اقتضاؤها بحسب الأوقات. قلنا: مراتب القبح أيضاً كذلك، والأشاعرة وافقوا هؤلاء في
٥ صحة التوبتين.

[١١٥٨] **الخامس: أنهم أوجبوا قبول التوبة على الله بناءً على أصلهم الفاسد** فقالوا: التوبة حسنة ومن أتى بالحسنة وجب مجازاته عليها وقد عرفت بطلانه، وأما قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ فلا يدل على الوجوب بل على أنه الذي يتولى ذلك ويتقبله وليس
١٠ لأحدٍ سواه ذلك.

[١١٥٩] **السادس** اختلف في كون التوبة طاعة. قال الآمدي: **الظاهر أن التوبة طاعةٌ** واجبة **فيثاب عليها لأنها مأمورٌ بها. قال الله تعالى: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ﴾ والأمر ظاهرٌ في الوجوب لكنه غير قاطع لجواز أن يكون رخصة وإيذاناً بقبولها ودفعاً للقنوط لقوله تعالى: ﴿لاَ تَقْنَطُوا مِن رَحْمَةِ اللهِ﴾،
١٥ ﴿لاَ تَيأَسُوا مِن رَوحِ اللهِ﴾، ﴿إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعاً﴾**.

المقصد الحادي عشر:
إحياء الموتى في قبورهم ومسألة منكر ونكير لهم

[١١٦٠] **وعذاب القبر للكافر والفاسق كلها حقٌّ عندنا، واتفق عليه سلف الأمة قبل ظهور الخلاف و** اتفق عليه **الأكثر بعده** أي بعد الخلاف وظهوره
٢٠ **وأنكره** مطلقاً **ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخرين من المعتزلة** وأنكر الجبائي وابنه البلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا: إنما المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له.

[١١٦١] لنا في إثبات ما هو حقٌّ عندنا وجهان؛ الأول قوله تعالى: ﴿النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيهَا غُدُوّاً وَعَشِيّاً وَيَومَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَونَ أَشَدَّ العَذَابِ﴾ عطف في هذه الآية عذاب القيامة عليه أي على العذاب الذي هو عرض النار صباحاً ومساءً فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الإنشار ٥ من القبور كما يدل عليه نظم الآية بصريحه و ما هو كذلك ليس غير عذاب القبر اتفاقاً لأن الآية وردت في حق الموتى فهو هو، وبه أي بما ذكر من الآية ذهب أبو الهذيل العلاف وبشر بن المعتمر إلى أن الكافر يعذب فيما بين النفختين أيضاً وإذا ثبت التعذيب ثبت الإحياء والمسألة لأن كل من قال بعذاب القبر قال بهما.

١٠ [١١٦٢] وأما ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء فخروجٌ عن المعقول لأن الجماد لا حس له فكيف يتصور تعذيبه، وما ذهب إليه بعض المتكلمون من أن الآلام تجتمع في أجساد الموتى وتتضاعف من غير إحساس بها فإذا حشروا أحسوا بها دفعةً واحدة فهو إنكارٌ للعذاب قبل الحشر فيبطل بما ١٥ قررناه من ثبوته قبله.

[١١٦٣] الوجه الثاني قوله تعالى حكاية على سبيل التصديق: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَينِ وَأَحْيَيتَنَا اثْنَتَينِ﴾ وما هو أي وما المراد بالإماتتين والإحياءين في هذه الآية إلا الإماتة قبل مزار القبور ثم الإحياء في القبر ثم الإماتة فيه أيضاً بعد مسألة منكر ونكير، ثم الإحياء للحشر هذا هو الشائع المستفيض بين أصحاب ٢٠ التفسير قالوا: والغرض بذكر الإحياءين أنهم عرفوا فيهما قدرة الله على البعث ولهذا قالوا: فاعترفنا بذنوبنا أي الذنوب التي حصلت بسبب إنكار الحشر، وإنما لم يذكر الإحياء في الدنيا لأنهم لم يكونوا معترفين بذنوبهم في هذا الإحياء، وذهب بعضهم إلى أن المراد بالإماتتين ما ذكر، وبالإحياءين

الإحياء في الدنيا والإحياء في القبر لأن مقصودهم ذكر الأمور الماضية، وأما الحياة الثالثة أعني حياة الحشر فهم فيها فلا حاجة إلى ذكرها وعلى هذا التفسيرين ثبت الإحياء في القبر. **ومن قال بالإحياء فيه قال بالمسألة والعذاب** أيضاً فقد ثبت أن الكل حق.

٥ [١١٦٤] وأما حمل الإماتة الأولى على خلقهم أمواتاً في أطوار النطفة، وحمل الثانية على الإماتة الظاهرة، وحمل الإحياءين على إحياء الدنيا والإحياء عند الحشر وحينئذٍ لا يثبت بالآية الإحياء في القبر فقد رد عليه بأن الإماتة إنما تكون بعد سابقة الحياة ولا حياة في أطوار النطف وبأنه قول شذوذ من المفسرين، والمعتمد هو قول الأكثرين.

١٠ [١١٦٥] **هذا والأحاديث** الصحيحة **الدالة عليه** أي على عذاب القبر **أكثر من أن تحصى بحيث تواتر القدر المشترك** وإن كان كل واحدٍ منها من قبيل الآحاد؛ منها أنه ﷺ مرّ بقبرين فقال: «إنهما يعذبان في كبير بل لأن أحدهما كان لا يستبرئ من البول، وأما الثاني فكان يمشي بالنميمة». ومنها قوله: «استنزهوا من البول فإن عامّة عذاب القبل من البول». ومنها قوله في سعد بن معاذ:
١٥ «لقد ضغطته الأرض ضغطةً اختلفت بها ضلوعه». ومنها أنه كان يكثر الاستعاذة بالله من عذاب القبر إلى غير ذلك من الأحاديث المشتملة بعضها على مسألة ملكين أيضاً وتسميتهما منكراً ونكيراً مأخوذةٌ من إجماع السلف وأخبارٌ مرويةٌ عن النبي ﷺ.

[١١٦٦] **احتج المنكر بقوله تعالى: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا المَوتَ إِلاَّ المَوتَةَ الأُولَى﴾ ولو**
٢٠ **أحيوا في القبر لذاقوا موتتين.**

[١١٦٧] **الجواب أن ذلك وصفٌ لأهل الجنة والضمير في ﴿فِيهَا﴾ للجنة أي لا يذوق أهل الجنة في الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم** كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت فلا دلالة في الآية على انتفاء موتة أخرى بعد المسألة

وقبل دخول الجنة، وأما قوله: ﴿إِلاَّ المَوتَةَ الأُولَى﴾ فهو تأكيدٌ لعدم موتهم في الجنة على سبيل التعليق بالمحال كأنه قيل: لو أمكن ذوقهم الموتة الأولى لذاقوا في الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها.

٥ [١١٦٨] **و** قد يقال: **إلا الموتة الأولى للجنس لا للوحدة** وإن كانت الصيغة صيغة الواحد **نحو ﴿إِنَّ الإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ وليس فيها نفي تعدد الموت** لأن الجنس يتناول المتعدد أيضاً.

[١١٦٩] **فهذا** الذي ذكروه من الآية وأجبنا عنه **معارضة ما احتججنا به من الآيتين.** ثم أنهم بعد المعارضة **قالوا: إنما يمكن العمل بالظواهر** التي تمسكتم

١٠ بها **إذا لم تكن مخالفة للمعقول** فإنها على تقدير مخالفتها إياه يجب تأويلها وصرفها عن ظواهرها فلا يبقى لكم وجه احتجاج بها، **ودليل مخالفتها للمعقول أنّا نرى شخصاً يصلب ويبقى مصلوباً إلى أن تذهب أجزاؤه ولا نشاهد فيه إحياء ولا مسألة، والقول بهما مع عدم المشاهدة سفسطة** ظاهرة. **وأبلغ منه من أكلته السباع والطيور وتفرّقت أجزاؤه في بطونها وحواصلها وأبلغ منه من أحرق** حتى تفتت **وذرّى**

١٥ **أجزاؤه** المتفتتة **في الرياح العاصفة شمالاً وجنوباً وقبولاً ودبوراً فإنّا نعلم عدم إحيائه ومسألته وعذابه ضرورة.**

[١١٧٠] **وقد تحير الأصحاب في التقصي عن هذا فقالوا** أي القاضي وأتباعه: **في صورة المصلوب لا بعد في الإحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما في صاحب السكتة** فإنه حيٌّ مع أنّا لا نشاهد حياته **وكما في رؤية النبي جبريل عليهما السلام**

٢٠ **وهو بين أظهر أصحابه مع ستره عنهم،** وقال بعضهم: لا بعد في ردّ الحياة إلى بعض أجزاء البدن فيختص بالإحياء والمسألة والعذاب وإن لم يكن ذلك مشاهداً لنا.

[١١٧١] وأما الصورة الإجرى يعني بها ما يشتمل الثانية والثالثة إذ هما من وادٍ واحد فإن ذلك أي التمسك بها مبنيٌّ على اشتراط البنية في الحياة وهو ممنوعٌ عندنا كما مرّ فلا بعد في أن تعاد الحياة إلى الإجزاء المتفرقة أو بعضها وإن كان خلاف العادة فإن خوارق العادة غير ممتنعة في مقدور الله تعالى كما سلف تقريره.

المقصد الثاني عشر

[١١٧٢] أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الإعضاء كلها حق بلا تأويل عند أكثر الأمة. والعمدة في إثباتها إمكانها في نفسها إذ لا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها، وأجمع عليها المسلمون قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب نحو قوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الجَحِيمِ﴾، ﴿وَقِفُوهُمْ إِنَّهُم مَسْؤُلُونَ﴾، وقوله: ﴿وَالوَزْنُ يَومَئِذٍ الحَقُّ﴾، وقوله: ﴿وَنَضَعُ المَوَازِينَ القِسْطَ لِيَومِ القِيَامَةِ﴾ فقد ثبت بما ذكر الصراط والميزان بل ثبت أيضاً السؤال الذي هو قريبٌ من الحساب، وقوله: ﴿فَسَوفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً﴾ مع الإجماع على تسمية يوم القيامة يوم الحساب فهذا الإجماع يؤيد الآية الدالة على ثبوت الحساب، وقوله: فأما من أوتيَ كتابه بيمينه، وقوله: ﴿اقْرَأْ كَتَابَكَ﴾ فقد ثبت بهما قراة الكتب، وقوله: ﴿يَومَ تَشْهَدُ عَلَيهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ فتحققت به شهادة الأعضاء، وقوله: ﴿إِنَّا أَعْطَينَاكَ الكَوثَرَ﴾ فإنه يدل على الحوض مع قوله ﷺ يعني أنه نطق بما ذكرناه الكتاب مع السنة أيضاً كقوله ﷺ لإصحابه وقد قالوا له: أين نطلبك يوم الحشر. فقال: «على الصراط أو على الميزان أو على الحوض». وكتب الإحاديث طافحةٌ أي ممتلئةٌ جداً بذلك الذي ادّعينا كونه حقاً بحيث تواتر القدر المشترك ولم يبقَ للمنصف فيه اشتباه.

[١١٧٣] واعلم أن الصراط جسرٌ ممدودٌ على ظهر جهنم تعبر عليه جميع الخلائق المؤمن وغير المؤمن وأنكره أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفياً وإثباتاً فنفاه تارةً وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه. قالوا أي المنكرون: من أثبته بالمعنى المذكور وصفه بأنه أدقّ من الشعر وأحدّ من غرار السيف أي حدّه كما ورد به الحديث، و أنه على تقدير كونه كذلك لا يمكن عقلاً العبور عليه وإن أمكن العبور لم يمكن إلا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيامة وحينئذٍ وجب أن يحمل قوله: ﴿فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الجَحِيمِ﴾ على الطريق إليها.

[١١٧٤] الجواب؛ القادر المختار يمكن من العبور عليه ويسهله على المؤمنين بحيث لا يلحقهم تعبٌ ولا نصب كما جاء في الحديث في صفات الجائزين عليه أن منهم من هو كالبرق الخاطف، ومنهم من هو كالريح الهابّة، ومنهم من هو كالجواد، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه، ومنهم من يجرّ على وجهه.

[١١٧٥] وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوّزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتمر. قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوتٌ أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي وذلك لأن الأعمال أعراضٌ قد عدمت فلا يمكن إعادتها، وإن أمكن إعادتها فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الأعراض بالخفة والثقل بل هما مختصان بالجواهر، وأيضاً فالوزن للعلم بمقدارها وهي معلومةٌ لله تعالى بلا وزن فلا فائدة فيه فيكون قبيحاً تنزّه عنه الرب تعالى.

[١١٧٦] والجواب أنه ورد في الحديث حين سئل النبي ﷺ كيف توزن الأعمال إن كتب الأعمال وصحفها هي التي توزن، وحديث الغرض من الوزن والقبح العقلي فيما لا فائدة فيه قد مرّ مراراً.

المرصد الثالث في الأسماء الشرعية والأحكام

[١١٧٧] الأسماء الشرعية المستعملة في أصول الدين كالإيمان والكفر والمؤمن والكافر. والمعتزلة يسمونه أسماء دينية لا شرعية تفرقة بينها وبين الألفاظ المستعملة في الأفعال الفرعية. والأحكام من أن الإيمان هل يزيد وينقص أولا، ومن أنه هل يثبت بين المؤمن والكافر واسطة أو لا. ٥
وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في حقيقة الإيمان

[١١٧٨] اعلم أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً قال تعالى حكاية عن إخوة يوسف: ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي بمصدّق فيما حدّثناك به، وقال ﷺ: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله» أي تصدّق ويقال: فلانٌ يؤمن بكذا، أي يصدّقه ١٠ ويعترف به، وأما في الشرع وهو متعلقٌ بما ذكرنا من الأحكام يعني الثواب على التفاصيل المذكورة فهو عندنا يعني أتباع الشيخ أبي الحسن وعليه أكثر الأئمة كالقاضي والأستاذ ووافقهم على ذلك الصالحي وابن الراوندي من المعتزلة التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورةً فتفصيلاً فيما علم تفصيلاً وإجمالاً فيما علم إجمالاً فهو في الشرع تصديقٌ خاص. ١٥

[١١٧٩] وقيل: الإيمان هو المعرفة فقوم بالله وهو مذهب جهم بن صفوان وقوم بالله وبما جاءت به الرسل إجمالاً وهو منقولٌ عن بعض الفقهاء، وقالت الكرامية: هو كلمتا الشهادة. وقالت طائفة: هو التصديق مع الكلمتين، ويروى هذا عن أبي حنيفة رحمه الله. وقال قوم: إنه أعمال الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار إلى أنه الطاعات بأسرها فرضاً كانت أو نفلاً، وذهب الجبائي وابنه وأكثر ٢٠ المعتزلة البصرية إلى أنه الطاعات المفترضة من الأفعال والتروك دون النوافل. وقال السلف أي بعضهم كابن مجاهد وأصحاب الأثر أي المحدّثون كلهم: إنه مجموع هذه الثلاثة، فهو عندهم تصديقٌ بالجنان وإقرارٌ باللسان وعملٌ بالأركان.

[١١٨٠] ووجه الضبط في هذه المذاهب الثمانية أن الإيمان لا يخرج بإجماع المسلمين عن فعل القلب و فعل الجوارح فهو حينئذٍ إما فعل القلب فقط وهو المعرفة على الوجهين أو التصديق المذكور، وأما فعل الجوارح فقط وهو إما اللسان أي فعله وهو الكلمتان أو غيره أي غير فعل اللسان وهو العمل بالطاعات المطلقة أو المفترضة، وإما فعل القلب والجوارح معاً، والجارحة ٥ إما اللسان وحده أو سائر الجوارح أي جميعها فقد انضبط بهذا التقسيم المذاهب كلها.

[١١٨١] لنا على ما هو المختار عندنا وجوه؛ الأول الآيات الدالة على محلية القلب للإيمان نحو ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ﴾، ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾، ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ﴾ ومنه أي ومما يدل على محلية القلب ١٠ للإيمان الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في أكنة فإنها واردة على سبيل البيان لامتناع الإيمان منهم ويؤيده دعاء النبي ﷺ: «اللهم ثبّت قلبي على دينك»، وقوله لأسامة وقد قتل من قال لا إله إلا الله: «هلاّ شققت قلبه» وإذا ثبت أنه فعل القلب وجب أن يكون عبارة عن التصديق الذي من ضرورته المعرفة وذلك لأن الشارع إنما يخاطب العرب بلغتهم ليفهموا ما هو ١٥ المقصود بالخطاب فلو كان لفظ الإيمان في الشرع مغيراً عن وضع اللغة لتبين للامّة نقله وتغييره بالتوقيف كما تبين نقل الصلاة والزكاة وأمثالها ولاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو بذلك أولى.

[١١٨٢] الثاني؛ جاء الإيمان مقروناً بالعمل الصالح في غير موضعٍ من الكتاب نحو ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فدل على التغاير وعلى أن العمل ليس داخلاً ٢٠ فيه لأن الشيء لا يعطف على نفسه ولا الجزء على كله.

[١١٨٣] الثالث أنه أي الإيمان قرن بضد العمل الصالح نحو ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾ فأثبت الإيمان مع وجود القتال ومنه أي ومما يدل على كونه

مقروناً بضد العمل الصالح **مفهوم قوله: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾** فإنه يستفاد منه اجتماع الإيمان مع الظلم وإلا لم يكن لنفي اللبس فائدة، ومن المعلوم أن الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده ولا مع ضد جزئه فثبت أن الإيمان ليس فعل الجوارح ولا مركّباً منه فيكون فعل القلب وذلك ٥ إما التصديق وإما المعرفة، والثاني باطل لأنه خلاف الأصل لاستلزامه النقل وقد عرفت بطلانه.

[١١٨٤] **فإن قيل: فلم لا تجعلونه التصديق باللسان** يريد أنكم إذا أثبتم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الإيمان عبارة عن التصديق باللسان كما هو مذهب الكرامية **فإن أهل اللغة لا يعلمون من التصديق إلا** ١٠ **ذلك. قلنا: لو فرض عدم وضع صدقت لمعنى** بل كان مهملاً **أو** فرض **وضعه لمعنى غير التصديق لم يكن المتلفظ به** على ذلك التقدير **مصدّقاً** بحسب اللغة **قطعاً فالتصديق إما معنى هذه اللفظة أو هذه اللفظة لدلالتها على معناها** وأياً ما كان **فيجب الجزم بعلم العقلاء** من أهل اللغة **ضرورة بالتصديق القلبي** فكيف يقال: إنهم لا يعلمون إلا اللساني **ويؤيده** أي يؤيد أن الإيمان ليس فعل اللسان ١٥ بل فعل القلب **قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَومِ الآخِرِ وَمَا هُم بِمُؤْمِنِينَ﴾**، وقوله: **﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا﴾ الآية** فقد أثبت في هاتين الآيتين التصديق اللساني ونفى الإيمان فعلم أن المراد به التصديق القلبي دون اللساني.

[١١٨٥] **احتج الكرامية بأنه تواتر أن الرسول والصحابة والتابعين كانوا يقنعون** ٢٠ **بالكلمتين ممن أتى بهما لا يستفسرون عن علمه** وتصديقه القلبي **وعمله فيحكمون بإيمانه بمجرد الكلمتين** فعلمنا أنه الإيمان بلا علم ولا عمل.

[١١٨٦] **الجواب معارضته بالإجماع على أن المنافق كافر** مع إقراره باللسان وتلفظه بالشهادتين **و** معارضته **بنحو قوله: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾**،

و حله بأن يقال: لا نزاع في أنه أي التصديق اللساني يسمى إيماناً لغة لدلالته على التصديق القلبي و لا في أنه يترتب عليه في الشرع أحكام الإيمان ظاهراً فإن الشارع جعل مناط الأحكام الأمور الظاهرة المنضبطة والتصديق القلبي أمرٌ خفي لا يطلع عليه بخلاف الإقرار باللسان فإنه مكشوف بلا سترة فتناط به الأحكام الدنيوية، وإنما النزاع فيما بينه وبين الله أي النزاع في الإيمان الحقيقي الذي تترتب عليه الأحكام الأخروية، ثم نقول لهم: يلزمكم أن من صدّق بقلبه وهمّ بالتكلم بالكلمتين فمنعه منه مانعٌ من جرس وغيره كخوف من مخالف أن يكون كافراً وهو خلاف الإجماع.

[١١٨٧] احتج المعتزلة بوجوه منها ما يدل على إثبات مذهبهم ومنها ما يدل على إبطال مذهب الخصم. القسم الأول أربعة؛

[١١٨٨] الأول فعل الواجبات هو الدين والدين هو الإسلام والإسلام هو الإيمان ففعل الواجبات هو الإيمان؛ أما أن فعل الواجبات هو الدين فلقوله تعالى بعد ذكر العبادة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة: ﴿وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ إذ لا يخفى أن لفظة ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من الواجبات على معنى ذلك الذي أمرتم به دين الملّة القيّمة ففعل الواجبات هو الدين، وأما أن الدين هو الإسلام فلقوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾. وأما أن الإسلام هو الإيمان فلأن الإيمان لو كان غير الإسلام لما قبل من مبتغيه لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيرَ الإِسْلاَمِ دِيناً فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾ ولاستثناء المسلمين من المؤمنين في قوله: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا﴾ الآية يعني أن كلمة ﴿غَيرَ﴾ في قوله: ﴿فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيرَ بَيتٍ مِنَ المُسْلِمِينَ﴾ ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في تلك القرية شيئاً غير بيت من المسلمين لأنه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدّر المستثنى منه على وجهٍ يصح وهو أن يقال: فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين إلا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الإيمان بالإسلام.

[١١٨٩] **قلنا: لفظ ﴿ذَلِكَ﴾** في تلك الآية **إشارةٌ إلى الخلاص** الذي يدل عليه لفظ ﴿مُخْلِصِينَ﴾ لا إلى المذكورات **لأنه واحدٌ مذكر فلا يصلح** أن يكون **إشارة إلى الكثير والمؤنث** فإن أكثر المذكورات مؤنث، **وهو** أي جعله إشارةً إلى الخلاص **أولى من تقدير الذي ذكرتم** والظاهر المطابق لنهاية العقول أن يقال: من تقدير الذي أمرتم به أو الذي ذكر **إذ فيه** أي في كونه إشارة إلى الإخلاص **تقرير اللغة** على أصلها وفي كونه إشارة إلى المذكور مطلقاً إخراجها عنه **هذا** كما مضى.

[١١٩٠] **و** أما المقدمة **الثالثة** وهي أن الإسلام هو الإيمان فهي **إنما تصح** وتثبت بالدليل الأول **لو كان الإيمان ديناً غير الإسلام** لأن الآية إنما دلت على أن كل دين مغاير للإسلام فإنه غير مقبول لا على أن كل شيء مغاير له غير مقبول فالاتحاد بين الإسلام والإيمان إنما يثبت بهذه الآية إذا ثبت كون الإيمان ديناً، **وفيه مصادرة لا تخفى** لأن كون الإيمان ديناً أي عمل الجوارح الذي هو الإسلام في قوة كونه عين الإسلام فإثبات الثاني بالأول يكون دوراً من قبيل أخذ المطلوب في إثباته ولو اقتصر على منع كونه ديناً إذ هو في قوة أول المسألة أعني كون الإيمان عمل الجوارح لكان أولى، وأما قضية الاستثناء فإنها تدل على تصادق المسلم والمؤمن دون الإسلام والإيمان؛ ألا يرى أن الضاحك يصدق على الباكي ولا تصادق بين الضحك والبكاء فضلاً عن الاتحاد.

[١١٩١] **الثاني** من تلك الوجوه قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ﴾ **أي صلاتكم إلى بيت المقدس** وذلك لنزول الآية بعد تحويل القبلة دفعاً لتوهم إضاعة صلوات كانت إليه.

[١١٩٢] **قلنا: بل التصديق بها** أي لا يضيع تصديقكم بوجوب الصلوات التي توجهتم فيها إلى بيت المقدس وما ترتب على ذلك التصديق وهو تلك

الصلوات فلا يلزم حينئذٍ تغيير اللفظ عن معناه الأصلي، وإن سلم أن المراد الصلاة جاز أن يكون مجازاً وهو أولى من النقل الذي هو مذهبكم.

[١١٩٣] **الثالث قاطع الطريق ليس بمؤمن** فيكون ترك المنهي داخلاً في الإيمان، وإنما قلنا: هو ليس بمؤمن **لأنه يخزى** يوم القيامة **لقوله تعالى فيهم:** ﴿**وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾. قال المفسرون: أي **ولهم في الآجرة عذاب النار** فالمذكور في الكتاب معنى القرآن لا نظمه **مع قوله تعالى** حكاية على سبيل التصديق والتقرير: ﴿**رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ**﴾ فإن هذين القولين معاً يدلان على أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة **والمؤمن لا يخزى** في ذلك اليوم **لقوله تعالى:** ﴿**يَومَ لاَ يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ**﴾.

[١١٩٤] **قلنا:** عدم الإخزاء لا يعم المؤمنين جميعاً بل **هو مخصوصٌ بالصحابة** كما يدل عليه لفظ ﴿مَعَهُ﴾ **ولا قاطع طريق فيهم** فلا يتم هذا الاستدلال، وأيضاً يجوز أن يكون الموصول مع صلته مبتدأ خبره ﴿ نُورُهُمْ يَسْعَى بَينَ أَيدِيهِمْ﴾ وحينئذٍ جاز أن يكون المؤمن مخزي في يوم القيامة بإدخاله في النار وإن كان مآله الخروج منها.

[١١٩٥] **الرابع نحو قوله** ﷺ: «**لا يزني الزاني وهو مؤمن**»، «**لا إيمان لمن لا أمانة له**».

[١١٩٦] **قلنا: مبالغة** على معنى أن هذه الأفعال ليست من شأن المؤمن كأنها تنافي الإيمان ولا تجامعه ويجب الحمل على هذا المعنى كيلا يلزم نقل لفظ الإيمان عن معناه اللغوي، **ثم إنها** أي الأحاديث الدالة على اعتبار الأعمال كترك الزنا مثلاً في الإيمان **معارضة بالأحاديث الدالة على أنه** أي مرتكب الزنا مثلاً **مؤمن وأنه يدخل الجنة حتى قال** النبي ﷺ **لأبي ذرّ لما بالغ في السؤال عنه:** «**وإن زنا وإن سرق على رغم أنف أبي ذرّ**».

[١١٩٧] **القسم الثاني** من القسمين السابقين **الوجوه الدالة على بطلان مذهب الخصم وهي ثلاثة؛ الأول لو كان الإيمان هو التصديق لما كان المرء مؤمناً حين لا يكون مصدّقاً كالنائم حال نومه والغافل حين غفلته وأنه خلاف الإجماع.**

[١١٩٨] **قلنا: المؤمن من آمن في الحال أو في الماضي لا لأنه حقيقة فيه** وإن أمكن أن يدّعي فيه ذلك كما هو مذهب جماعة في المشتقات **بل لأن الشارع يعطي الحكمي حكم المحقق وإلا** أي وإن لم يكن الأمر كما ذكرناه، **ورد عليهم مثله في الأعمال** فإن النائم والغافل ليسا في الأعمال المعتبرة في الإيمان فلا يكونان مؤمنين ولا مخلص إلا بأن الحكمي كالمحقق.

[١١٩٩] **الثاني من صدّق** بما جاء به النبي **و** مع ذلك **سجد للشمس ينبغي أن يكون مؤمناً والإجماع على خلافه.**

[١٢٠٠] **قلنا: هو دليل عدم التصديق** أي سجوده لها يدل بظاهره على أنه ليس بمصدّق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم إيمانه لا لأن عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الإيمان **حتى لو علم أنه لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الإلهية** بل سجد لها وقلبه مطمئنٌّ بالتصديق **لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله** وإن أجرى عليه حكم الكفر في الظاهر.

[١٢٠١] **الثالث** قوله تعالى: **﴿وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللهِ إِلاَّ وَهُم مُشْرِكُونَ﴾** فإنه يدل على اجتماع الإيمان مع الشرك **والتصديق بجميع ما جاء به الرسول لا يجامع الشرك لأن التوحيد مما علم مجيئه به** فلا يكون الإيمان عبارة عن ذلك التصديق.

[١٢٠٢] **قلنا: ذلك** الذي ذكرتموه **مشترك الإلزام لأن الشرك منافٍ للإيمان إجماعاً** وفعل الواجبات لا ينافيه فلا يكون إيماناً، **ثم** نقول في حله: **إن الإيمان المعدّى بالباء هو التصديق** ولم يقصد به في الآية التصديق بجميع ما علم مجيئه

في الدين بل بما قيد به ظاهراً وهو الله والتصديق بالله لا ينافي الشرك إذ لعله بوجوده وصفاته الحقيقية لا بالتوحيد الذي هو من الصفات السلبية، وحاصله أن الإيمان في اللغة هو التصديق مطلقاً وفي الشرع هو التصديق مقيداً بأمرٍ مخصوص هو جميع ما علم كونه من الدين ضرورةً والمذكور في الآية محمولٌ على معناه اللغوي. ٥

[١٢٠٣] واعلم أن الإمام الرازي قرر في النهاية الوجه الثالث هكذا المراد بالإيمان هنا التصديق وهو مجامعٌ للشرك فالإيمان الذي لا يجامع الشرك وجب أن يكون مغايراً للتصديق، ثم أجاب عنه بأن ذلك حجة عليكم لأن أفعال الواجبات قد تجامع الشرك والإيمان لا يجامعه فدل على أن فعل الواجبات ليس بإيمان، وعلى هذا التقرير يظهر اشتراك الإلزام لا على ما في الكتاب. ١٠

[١٢٠٤] احتج الآجرون القائلون بأن الإيمان فعل الطاعات بأسرها والقائلون بأنه مركّبٌ من التصديق والإقرار والعمل جميعاً بقوله ﷺ: «الأيمان بضعٌ وسبعون شعبة أعلاها قول لا إله إلى الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق».

[١٢٠٥] الجواب أن المراد شعب الأيمان قطعاً لا نفس الأيمان فإن إماطة الأذى عن الطريق ليس داجلاً في أصل الأيمان حتى يكون فاقده غير مؤمنٍ بالأجماع فلا بد في الحديث من تقدير مضاف، والمصنف لم يورد دليل القائلين بأن الإيمان هو المعرفة أو التصديق مع الإقرار. ١٥

المقصد الثاني في أن الأيمان هل يزيد وينقص

[١٢٠٦] أثبته طائفة ونفاه آجرون. قال الأمام الرازي وكثيرٌ من المتكلمين: هو بحثٌ لفظي لأنه فرع تفسير الأيمان. فإن قلنا: هو التصديق فلا يقبلهما لأن الواجب هو اليقين وأنه لا يقبل التفاوت لا بحسب ذاته لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض وهو أي احتماله ولو بأبعد وجه ينافي اليقين فلا يجامعه ولا بحسب متعلقه لأنه ٢٠

جميع ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والجميع من حيث هو جميع لا يتصور فيه تعدد وإلا لم يكن جميعاً، **وإن قلنا: هو الأعمال** أما وحدها أو مع التصديق **فيقبلهما وهو ظاهر.**

[١٢٠٧] **والحق أن التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين** أي بحسب الذات وبحسب المتعلق؛ **الأول القوة والضعف** فإن التصديق من الكيفيات النفسانية المتفاوتة قوةً وضعفاً. **قولكم: الواجب اليقين والتفاوت** لا يكون إلا **لاحتمال النقيض. قلنا: لا نسلم أن التفاوت لذلك** الاحتمال فقط إذ يجوز أن يكون بالقوة والضعف بلا احتمال للنقيض، **ثم ذلك** الذي ذكرتموه **يقتضي أن يكون إيمان النبي وآحاد الأمة سواء وأنه باطلٌ إجماعاً، ولقول** أي ذلك الذي ذكرتموه ليس بصحيح لاقتضائه تلك المساواة، ولقول **إبراهيم** عليه السلام: ﴿وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فإنه يدل على قبول التصديق اليقيني للزيادة كما سلف تقريره، **والظاهر أن الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض بالبال حكمه حكم اليقين** في كونه إيماناً حقيقياً فإن إيمان أكثر العوام من هذا القبيل، وعلى هذا فكون التصديق الإيماني قابلاً للزيادة واضحٌ وضوحاً تاماً.

[١٢٠٨] **الثاني** من وجهي التفاوت أعني ما هو بحسب المتعلق أن يقال: **التصديق التفصيلي في إفراد ما علم مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالإجمال** يعني أن إفراد ما جاء به متعددة وداخلة في التصديق الإجمالي فإذا علم واحد منها بخصوصه وصدّق به كان هذا تصديقاً مغايراً لذلك التصديق المجمل وجزءاً من الإيمان، ولا شك أن التصديقات التفصيلية تقبل الزيادة فكذا الإيمان، **والنصوص** كنحو قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾ **دالةٌ على قبوله لهما** أي قبول الإيمان للزيادة والنقصان بالوجه الثاني كما أن نص قوله: ﴿وَلَكِن لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ دل على قبوله لهما بالوجه الأول.

المقصد الثالث في الكفر

[١٢٠٩] وهو خلاف الأيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه به ضرورة. فإن قيل: فشادّ الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافراً إذا كان مصدّقاً له في الكل وهو باطلٌ إجماعاً. قلنا: جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك أي بكونه كافراً غير مصدّق، ولو علم أنه شدّ الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله كما مرّ في سجود الشمس.

[١٢١٠] لا يقال: أطفال المؤمنين لا تصديق لهم فيلزم أن يكونوا كفاراً لا مؤمنين وهو باطل؛ لأنا نقول: هم مصدّقون حكماً لما علم من الدين ضرورة أنه ﷺ كان يجعل إيمان أحد الأبوين إيماناً للأولاد.

[١٢١١] وهو أي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الأيمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به فمن قال: الإيمان معرفة الله، قال: الكفر هو الجهل بالله وبطلانه ظاهر، ومن قال: الإيمان هو الطاعات كالخوارج وبعض المعتزلة، قال: الكفر هو المعصية. لكنهم اختلفوا فقالت الخوارج: كل معصية كفر، وقد أبطلناه. وقالت المعتزلة: المعاصي أقسام ثلاثة؛ إذ منها ما يدل على الجهل بالله ووحدته وما يجوز عليه وما لا يجوز، و الجهل برسالة رسوله كإلقاء المصحف في القاذورات والتلفظ بكلماتٍ دالةٍ على ذلك وكسبّ الرسول والاستخفاف به فهو كفر، ومنها ما لا يدل على ذلك وهو قسمان؛ قسمٌ يخرج مرتكبه إلى منزلةٍ بين المنزلتين أي الكفر والإيمان على معنى أنه لا تحكم على صاحبها بالكفر لسائر ما اتصف به من أعماله الصالحة ولا بالأيمان لأيهامه عدم التصديق بل يحكم عليه بالفسق ويعبّر عنها أي عن المعاصي المخرجة إلى تلك المنزلة بالكبائر كالقتل العمد العدوان والزنا وشرب الخمر ونظائرها، وأول من أحدث القول بهذا الإخراج واصل بن عطاء

وعمرو بن عبيد، **ومنها ما لا يخرج** أي قسم لا يخرج **ككشف العورة والسفه ويسمى بالصغائر** ولا يوصف صاحبها بالكفر ولا بالفسق بل بالإيمان، **وسنزيده** أي نزيد ما ذكرناه في هذا المقصد من قول الخوارج والمعتزلة **بياناً في المقصد الذي يتلوه.**

٥ **تذنيب في تفصيل الكفار**

[١٢١٢] فنقول: **الإنسان إما معترفٌ بنبوة محمد ﷺ أو لا، والثاني إما معترفٌ بالنبوة في الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم** كالمجوس، **وإما غير معترفٍ بها** أصلاً **وهو إما معترفٌ بالقادر المختار وهم البراهمة أو لا وهم الدهرية** على اختلاف أصنافهم، **ثم إنكارهم لنبوته ﷺ إما عن عناد** وعذابه مخلدٌ إجماعاً، **وإما عن** ١٠ **اجتهاد** بلا تقصير فالجاحظ والعنبري على أنه معذورٌ وعذابه غير مخلد وقد عرفت أنه مخالفٌ لا جماع من قبلهما، **و** الأول هو **المعترف بنبوته** عليه السلام **إما مخطئ في أصلٍ** من المسائل الأصولية **وسنبيّن** في المقصد الخامس **أنه ليس بكافر أو لا** يكون مخطئاً في عقائده المتعلقة بأصول الدين، **وهو إما** أن يكون اعتقاده **عن برهان وهو ناجٍ باتفاق أو عن تقليد، وقد اختلف فيه فمن قال: إنه ناجٍ** بهذا ١٥ الاعتقاد التقليدي **فلأن النبي ﷺ حكم بإسلام من لم يعلم منه ذلك وهم الإكثرون، ومن قال: إنه غير ناجٍ** به **فلأن التصديق بالنبوة يتضمن العلم بدلالة المعجزة وأنه** أي العلم بدلالة المعجزة على صدق النبي **يتضمن العلم بما يجب اعتقاده** في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله فمن كان مصدّقاً حقيقة كان عالماً بهذه الأمور كلها **وإن لم يمكن له تنقيح الإدلة وتحريرها** فإن ذلك ليس شرطاً في العلم والخروج ٢٠ عن التقليد فمن لم يكن عالماً بها بأدلتها مفصلة ولا مجملة وكان مقلداً محضاً لم يكن مصدقاً حقيقة فلا يكون ناجياً، ولعل الأكثرين الذين حكم النبي بإسلامهم ونجاتهم كانوا من العالمين علماً إجمالياً كما مرّ في قصة الأعرابي لا من المقلدين تقليداً محضاً.

المقصد الرابع في أن مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة

[١٢١٣] أي من أهل القبلة مؤمن وقد تقدّم بيانه في مسألة حقيقة الإيمان، وغرضنا ههنا ذكر مذهب المخالفين والجواب عن شبهتهم. ذهب الخوارج إلى أنه كافر، والحسن البصري إلى أنه منافق، والمعتزلة إلى أنه لا مؤمن ولا كافر.

٥ [١٢١٤] حجة الخوارج وجوه؛ الأول قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾ فإن كلمة من عامة في كل من لم يحكم بما أنزل الله فيدخل فيه الفاسق المصدّق، وأيضاً فقد علل كفرهم بعدم الحكم فكل من لم يحكم بما أنزل الله كان كافراً، والفاسق لم يحكم بما أنزل الله.

[١٢١٥] قلنا: الموصولات لم توضع للعموم بل هي للجنس تحتمل ١٠ العموم والخصوص فنقول: المراد من لم يحكم بشيءٍ مما أنزل الله أصلاً ولا نزاع في كونه كافراً، أو نقول: المراد بما أنزل الله هو التوراة بقرينة ما قبله وهو ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّورَاةَ﴾ الآية وأمتنا غير متعبدين بالحكم بها فيختص اليهود فيلزم أن يكونوا كافرين إذا لم يحكموا بالتوارة، ونحن نقول بموجبه.

[١٢١٦] الثاني من تلك الوجوه قوله تعالى: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الكَفُورَ﴾ فإنه ١٥ يدل على أن كل من يجازى فهو كافر، وصاحب الكبيرة ممن يجازى لقوله: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ﴾ فيكون كافراً.

[١٢١٧] قلنا: هو متروك الظاهر لأن ظاهره حصر الجزاء في الكفور وهو متروكٌ قطعاً إذ يجازى غير الكفور وهو المثاب لأن الجزاء يعم الثواب والعقاب، و أيضاً ذلك الحصر متروكٌ لقوله تعالى: ﴿اليَومَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾ ٢٠ فوجب حمل الآية على جزاء مخصوص بالكافر كما يدل عليه سياق الآية أعني قوله: ﴿ذَلِكَ جَزَينَاهُم بِمَا كَفَرُوا﴾ فالمعنى وهل يجازى ذلك الجزاء إلا الكفور وصاحب الكبيرة جاز أن يجازى جزاءً مغايراً لما يختص بالكافر.

[١٢١٨] **الثالث قوله تعالى بعد إيجاب الحج:** ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ أي لم يحج ﴿فَإِنَّ الله غَنِيٌّ عَنِ العَالَمِينَ﴾ فقد جعل ترك الحج كفراً.

[١٢١٩] **قلنا: المراد من جحد وجوبه** ولا شك في كفره.

[١٢٢٠] **الرابع** قوله تعالى حكاية عن موسى وهارون: ﴿إِنَّا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ العَذَابَ عَلَى مَن كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ فإنه يدل على انحصار العذاب في المكذب وهو كافر، ولا شك أن الفاسق معذب لما ورد فيه من الوعيد.

[١٢٢١] **قلنا:** هو أيضاً **متروك الظاهر** ومخصوص **للاتفاق على عذاب شارب الخمر والزاني مع أنه غير مكذب لله تعالى بل اليهود والنصارى** لا يكذبون الله تعالى، **وربما يلزمهم التكذيب لكن فرق بين المكذب ومن يلزمه التكذيب.**

[١٢٢٢] **الخامس قوله تعالى:** ﴿فَأَنذَرْتُكُمْ نَاراً تَلَظَّى ۝ لاَ يَصْلاَهَا إِلاَّ الأَشْقَى ۝ الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى﴾ فإنه يدل على أن كل من يصلى النار فهو كافر، **والفاسق** أي مرتكب الكبيرة **يصلاها** أي النار للآيات العامة الموعدة بدخولها.

[١٢٢٣] **قلنا: لعل ذلك نار خاصة** يعني أن الضمير في ﴿يَصْلاَهَا﴾ عائدٌ إلى نارٍ منكرة فلعل تنكيرها للوحدة النوعية فتكون ناراً مخصوصة لا يصلاها إلا الكافر.

[١٢٢٤] **السادس قوله تعالى في حق من خفّت موازينه:** ﴿أَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُتْلَى عَلَيكُمْ فَكُنتُم بِهَا تُكَذِّبُونَ﴾، **و** حينئذٍ نقول: **الفاسق ممن خفّت موازينه** لقلّة حسناته، وكل من خفّت موازينه فهو مكذب بالآية المذكورة، وكل مكذب كافر.

[١٢٢٥] **قلنا: بل ثقلت** موازين الفاسق **بالإيمان** فلا يندرج فيمن ﴿خَفَّتْ مَوَازِينُهُ﴾.

[١٢٢٦] **السابع** قوله: ﴿يَومَ تَبيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾ **والفاسق ممن وجهه مسوّدٌ** بالمعصية فيكون كافراً.

[١٢٢٧] **قلنا: لا نسلم أن كل فاسق كذلك** أي مسوّد الوجه يوم القيامة فإن الآية لا تقتضي ذلك **بل هي واردة في بعض الكفار** الذين كفروا بعد إيمانهم **لقوله: ﴿أَكْفَرْتُم بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾**.

[١٢٢٨] **الثامن أنه** أي مرتكب الكبيرة **من أصحاب المشأمة وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا هُمْ أَصْحَابُ المَشْأَمَةِ﴾** فدل على أن كل من كان من أصحاب المشأمة فهو كافر.

[١٢٢٩] **قلنا: هو** أي ما ذكرتم من معنى الآية **من باب إيهام العكس** فإنها تدل على أن كل من كفر كان من أصحاب المشأمة وذلك لا ينعكس كلياً كما توهمتموه، **و** أيضاً **ينتقض** استدلالكم بهذه الآية **بالزاني والسارق** المصدّقين بما هو من ضرورات الدين فإنهما من أصحاب المشأمة **مع عدم تكذيبهما**.

[١٢٣٠] **التاسع** قوله تعالى: **﴿وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الفَاسِقُونَ﴾ وأنه يقتضي حصر المبتدأ في الخبر** والصحيح المطابق للنهاية حصر الخبر في المبتدأ فيصدق حينئذٍ أن كل فاسق كافر.

[١٢٣١] **قلنا:** الحصر الذي ذكرتموه **ممنوع** كونه مستفاداً من الآية **لأن الكافر ابتداءً كذلك** أي فاسقٌ لغةً وإن لم يطلق لفظ الفاسق في العرف الطارئ على الكافر فلا ينحصر الفاسق مطلقاً فيمن كفر بعد ذلك بل المنحصر فيه الفاسق الكامل.

[١٢٣٢] **العاشر** قوله تعالى: **﴿إِنَّهُ لاَ يَيأَسُ مِن رَوحِ اللهِ إِلاَّ القَومُ الكَافِرُونَ﴾ والفاسق آيسٌ من روح الله** أي ثوابه.

[١٢٣٣] **قلنا:** كونه آيساً **ممنوعٌ للرجاء** الحاصل له بسبب إيمانه.

[١٢٣٤] **الحادي عشر** قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ﴾ **مع قوله:** ﴿إِنَّ الخِزْيَ اليَومَ وَالسُّوءَ عَلَى الكَافِرِينَ﴾ وتقريره أن الفاسق يدخل النار للآيات العامة الموعدة وكل من يدخل النار فهو مخزي للآية الأولى وكل مخزي كافر للآية الثانية.

٥ [١٢٣٥] **قلنا: المفرد المحلّى باللام** وهو الخزي ههنا **لا عموم له** عندنا فلا يلزم انحصار الخزي مطلقاً في الكافر، **أو** نقول: **المراد به** على تقدير عمومه **الخزي الكامل** فيلزم حينئذٍ انحصار أفراده في الكافر لا انحصار أفراد الخزي مطلقاً فيه.

[١٢٣٦] **الثاني عشر** قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيتَنِي
١٠ لَمْ أُوتَ كِتَابِيهْ﴾ **إلى قوله:** ﴿إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ العَظِيمِ﴾ والفاسق لا يؤتى كتابه بيمينه وهو ظاهر بل بشماله إذ لا ثالث هناك فيكون كافراً.

[١٢٣٧] **قلنا: ذكر قسمين** من الناس في ذلك اليوم أعني من يؤتى كتابه بيمينه ومن يؤتى كتابه بشماله **لا يدل على عدم** القسم **الثالث** إذ يجوز أن لا يؤتى بعضهم كتابه بأيديهم بل يقرأ عليهم وليس في نظم التنزيل ما ينافي
١٥ ذلك **مع أن التخصيص ظاهر** أي إن سلمنا الانحصار في القسمين. قلنا: إن قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ بِاللهِ العَظِيمِ﴾ ليس عاماً لكل من يؤتى كتابه بشماه لأن فسّاق أهل القبلة مؤمنون بالله أي مصدّقون به فلا يندرجون في قوله: ﴿إِنَّهُ كَانَ لاَ يُؤْمِنُ﴾.

[١٢٣٨] **الثالث عشر** الفاسق ظالمٌ على غيره أو على نفسه، وكل ظالم
٢٠ كافر لقوله تعالى: ﴿أَلاَ لَعْنَةُ اللهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ الذين يصدّون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون.

[١٢٣٩] قلنا: يلزم ما ذكرتم تكفير الإنبياء حيث اعترفوا بظلمهم فإنه قال آدم وحواء: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا﴾، وقال موسى: ﴿إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾، وقال يونس: ﴿إِنِّي كُنتُ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾.

[١٢٤٠] وحله أن يقال ما ذكر بعد الظالمين صفة مخصصة فلا يلزم تكفير كل ظالم.

[١٢٤١] الرابع عشر قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ﴾ الآية وتمامها كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون فإنه يدل على أن كل فاسق كافر.

[١٢٤٢] قلنا: ليس قوله: ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا﴾ باقياً على عمومه الظاهر لأنه يقتضي أن كل فاسق مكذب بالقيامة وأنه باطلٌ قطعاً.

[١٢٤٣] الخامس عشر قوله تعالى: ﴿يَتَسَاءلُونَ ۞ عَنِ الْمُجْرِمِينَ ۞ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ﴾ إلى قوله: ﴿وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَومِ الدِّينِ﴾ فثبت بذلك أن كل مجرم داخلٌ في النار كافر ولا شبهة في أن الفاسق مجرم يدخل النار.

[١٢٤٤] قلنا: قد مرّ خوابه وهو أن الآية متروكة الظاهر وإلا لزم كون كل مجرم مكذباً بيوم القيامة وهو باطلٌ قطعاً.

[١٢٤٥] السادس عشر قوله تعالى: ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى جَهَنَّمَ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ رُسُلٌ مِنْكُمْ يَتْلُونَ عَلَيْكُمْ آيَاتِ رَبِّكُمْ وَيُنْذِرُونَكُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا قَالُوا بَلَى وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ ۞ قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا فَبِئْسَ مَثْوَى الْمُتَكَبِّرِينَ ۞ وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا حَتَّى إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ إذ يعلم منه أن الإنسان إما متقٍ يساق إلى الجنة أو كافر يساق إلى النار.

[١٢٤٦] **و** الجواب عنه **قد مرّ مثله** وهو أن ذكر قسمين لا يدل على عدم قسم ثالث.

[١٢٤٧] **السابع عشر قوله ﷺ: «من ترك صلاةً متعمداً فقد كفر»، وقوله ﷺ: «من مات ولم يحج فليمت إن شاء يهودياً وإن شاء نصرانياً».**

٥ [١٢٤٨] **قلنا: الآحاد لا تعارض الإجماع** المنعقد قبل حدوث المخالفين.

[١٢٤٩] **الثامن عشر؛ ولاية الله وعداوته ضدان فلا واسطة بينهما وولاية الله إيمان فعداوته كفر.**

[١٢٥٠] **قلنا: لا نسلم عدم الواسطة بين كل ضدين** فإن السواد والبياض متضادان وبينهما واسطة فجاز أن يكون بين ولايته وعدواته واسطة.

١٠ [١٢٥١] **احتج من زعم أنه** أي مرتكب الكبيرة **منافق بوجهين؛ الأول** نقلي وهو **قوله ﷺ: «آية المنافق ثلاث؛ إذا وعد أخلف وإذا حدّث كذب وإذا ائتمن خان».**

[١٢٥٢] **قلنا: هو متروك الظاهر لأن من وعد غيره أن يخلع عليه خلعةً نفيسة ثم أخلفه لم يخرج** بذلك **عن الإيمان إلى النفاق إجماعاً** وقيل: معناه أن هذه الخصال

١٥ الثلاث إذا صارت معاً ملكة لشخص كانت علامةً لنفاقه وأما بدون كونها ملكة فلا؛ ألا ترى أن إخوة يوسف وعدوا إياهم أن يحفظوه فأخلفوا وائتمنهم أبوهم فخانوا وكذبوا في قولهم: ﴿فَأَكَلَهُ الذِّئْبُ﴾ وما كانوا منافقين اتفاقاً، على أن العلامة الدالة على شيء قد لا تكون قطعية الدلالة فيجوز تخلف المدلول عنها.

٢٠ [١٢٥٣] **الثاني** عقلي وهو **أن من اعتقد** من العقلاء **أن في هذا الجحر حية لم يدخل يده فيه فإذا زعم ذلك ثم أدخل يده فيه علم أنه قاله لا عن اعتقاد** وكذا الحال فيمن ارتكب الكبيرة.

[١٢٥٤] قلنا: مضرّة الحية عاجلة محققة بخلاف عقاب الذنب لأنها آخلة وغير محققة إذ يجوز التوبة والعفو فافترقا.

[١٢٥٥] احتج المعتزلة بوجهين؛ الأول أن الفاسق ليس مؤمناً لما مرّ من أن الإيمان عبارة عن الطاعات ولا كافراً بالإجماع لأنهم أي الصحابة ومن بعدهم من السلف كانوا يقيمون عليه الحد في الزنا وشرب الخمر وقذف المحصنات ولا يقتلونه ولا يحكمون بردّته ويدفنونه في مقابر المسلمين مع إجماعهم على أن الكافر لا يعامل معه كذلك، وأيضاً فيلزم من كون الفاسق كافراً بينونة المرأة عن زوجها بمجرد رمي الزوج إياها بالزنا من غير لعان وقضاء قاضٍ لأنه إن صدق الزوج فهي كافرة بارتكاب الزنا، وإن كذب فهو كافر بارتكاب قذف المحصنة فكانت البينونة واقعة على التقديرين.

[١٢٥٦] قلنا: هو مؤمن وقد مرّ الكلام فيه في بيان حقيقة الإيمان.

[١٢٥٧] الثاني ما قاله واصل بن عطاء لعمرو بن عبيد فرجع عمرو إلى مذهبه وهو أن فسقه معلومٌ وفاقاً وإيمانه مختلفٌ فيه أي الأمة مجمعةٌ على أن صاحب الكبيرة فاسق، واختلفوا في كونه مؤمناً أو كافراً فنترك المختلف فيه ونأخذ بالمتفق عليه.

[١٢٥٨] قلنا: قد مرّ أنه مؤمنٌ قطعاً ولا خلاف فيه ممن قبله من الأمة بل قد أجمع قبله على أنه أي المكلّف إما مؤمن أو كافر فالقول بالواسطة خرقٌ للإجماع المنعقد على الانحصار في ذينك القسمين فيكون باطلاً بلا اشتباه.

المقصد الخامس

في أن المخالف للحق من أهل القبلة هل يكفر أم لا

[١٢٥٩] جمهور المتكلمين والفقهاء على أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة فإن الشيخ أبا الحسن قال في أول كتاب مقالات الإسلاميين: اختلف المسلمون

بعد نبيهم ﷺ في أشياء ضلّل بعضهم بعضاً وتبرّأ بعضهم عن بعض فصاروا فرقاً متباينين إلا أن الإسلام يجمعهم ويعمهم؛ فهذا مذهبه وعليه أكثر أصحابنا. وقد نقل عن الشافعي أنه قال: لا أردّ شهادة أحدٍ من أهل الأهواء إلا الخطابية فإنهم يعتقدون حلّ الكذب، وحكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المنتقى عن أبي حنيفة رحمة الله عليه أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة، وحكى أبو بكر الرازي مثل ذلك عن الكرخي وغيره.

[١٢٦٠] **والمعتزلة الذين** كانوا **قبل أبي الحسين تحامقوا فكفّروا الأصحاب** في أمور سيأتيك تفصيلها **فعارضه بعضنا بالمثل** فكفّرهم في أمور أخرى ستطلع عليها، **وقد كفّر المجسمة مخالفوهم** من أصحابنا ومن المعتزلة، **وقال الأستاذ** أبو اسحاق: **كل مخالف يكفرنا فنحن نكفّره وإلا فلا.**

[١٢٦١] **لنا** على ما هو المختار عندنا وهو أن لا نكفّر أحداً من أهل القبلة **أن المسائل التي اجتلف فيها أهل القبلة من كون الله تعالى عالمًا بعلم أو موخد الفعل العبد أو غير متحيز ولا في خهة ونحوها** ككونه مرئياً أو لا **لم يبحث النبي ﷺ عن اعتقاد من حكم بإسلامه فيها ولا الصحابة ولا التابعون فعلم** أن صحة دين الإسلام لا تتوقف على معرفة الحق في تلك المسائل و **أن الخطأ فيها ليس قادحاً في حقيقة الأسلام** إذ لو توقفت عليها وكان الخطأ فادحاً في تلك الحقيقة لوجب أن يبحث عن كيفية اعتقادهم فيها لكن لم يجرِ حديث شيء منها في زمانه ﷺ ولا في زمانهم أصلاً.

[١٢٦٢] **فإن قيل: لعله ﷺ عرف منهم ذلك** أي كونهم عالمين بها إجمالاً **فلم يبحث عنها** لذلك **كما لم يبحث عن علمهم بعلمه وقدرته مع وخوب اعتقادهما** وما ذلك إلا لعلمه بأنهم عالمون على طريق الجملة بأنه تعالى عالمٌ قادر فكذا الحال في تلك المسائل.

[١٢٦٣] **قلنا:** ما ذكرتموه **مكابرة** لأنّا نعلم أن الأعراب الذين جاءوا إليه عليه السلام ما كانوا كلهم عالمين بأنه تعالى عالمٌ بالعلم لا بالذات وأنه مرئيٌّ في الدار الآخرة وأنه ليس بجسم ولا في مكان وجهة وأنه قادرٌ على أفعال العباد كلها وأنه موجدٌ لها بأسرها فالقول بأنهم كانوا عالمين بها مما علم فساده بالضرورة، **و** أما **العلم والقدرة** فهما **مما يتوقف عليه ثبوت نبوته** لتوقف دلالة المعجزة عليهما **فكان الاعتراف** والعلم **بها** أي بالنبوة **دليلاً للعلم بهما** ولو إجمالاً فلذلك لم يبحث عنهما.

[١٢٦٤] قال الإمام الرازي: الأصول التي تتوقف عليها صحة نبوة محمد ﷺ أدلتها على ما يليق بأصحاب الجمل ظاهرة فإن من دخل بستاناً ورأى أزهاراً حادثة بعد أن لم تكن ثم رأى عنقود عنب قد اسودّت جميع حباته إلا حبة واحدة مع تساوي نسبة الماء والهواء وحرّ الشمس إلى جميع تلك الحبات فإنه يضطر إلى العلم بأن محدثه فاعلٌ مختار لأن دلالة الفعل المحكم على علم فاعله واختياره ضرورية ودلالة المعجزة على صدق المدّعى ضرورية أيضاً، وإذا عرف هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول فثبت أن أصول الإسلام جلية وأن أدلتها مجملة واضحة فلذلك لم يبحث عنها بخلاف المسائل التي اختلف فيها فإنها في الظهور والجلاء ليست مثل تلك الأصول بل أكثرها مما ورد في الكتاب والسنة ما يتخيله المبطل معارضاً لما يحتج به المحق فيها، وكل واحدٍ منهما يدّعي أن التأويل المطابق لمذهبه أولى فلا يمكن جعلها مما يتوقف عليه صحة الإسلام فلا يجوز الإقدام على التكفير إذ فيه خطرٌ عظيم.

[١٢٦٥] **ولنذكر الآن ما كفر به بعض أهل القبلة وننفصل عنها** على سبيل التفصيل **وفيه أبحاث؛**

الأول كفرت المعتزلة في أمور؛

[١٢٦٦] الأول نفي الصفات لأن حقيقة الله ذات موصوفة دائماً بهذه الصفات الكمالية التي هي العلم والقدرة والحياة ونظائرها فمنكره أي منكر اتصافه بها جاهلٌ بالله والجاهل بالله كافر.

٥ [١٢٦٧] قلنا: الجهل بالله من جميع الوجوه كفر لكن ليس أحد من أهل القبلة يجهله كذلك فإنهم على اختلاف مذاهبهم اعترفوا بأنه قديمٌ أزلي عالمٌ قادر خالقٌ للسموات والأرض والجهل به من بعض الوجوه لا يضر وإلا لزم تكفير المعتزلة والأشاعرة بعضهم بعضاً فيما اختلفوا فيه أي لو كان الجهل بتفاصيل الصفات قادحاً في الإيمان لكفّر بعض الأشاعرة بعضهم ١٠ فيما اختلفوا فيه من تفاصيلها، وكذا الحال في معتزلة البصرة وبغداد فإنهم اختلفوا أيضاً فيها.

[١٢٦٨] الثاني من تلك الأمور إنكارهم إيجاد الله لفعل العبد وأنه كفر؛ أما أولاً فلأنهم جعلوه غير قادرٍ على فعل العبد إما على عينه كالجبائية، وإما على مثله كالبلخي وأتباعه، وإما على القبيح مطلقاً كالنظام ومتابعيه وجعلوا العبد غير ١٥ قادرٍ على فعله تعالى فهو إثباتٌ للشريك كما هو مذهب المجوس حيث أثبتوا له شريكاً لا يقدر أحدهما على مقدور الآخر.

[١٢٦٩] وأما ثانياً فللإجماع المنعقد من الأمة على التضرع والابتهال إلى الله في أن يرزقهم الإيمان ويجنّبهم عن الكفر وهم ينكرونه لأنهم يقولون: قد فعل الله من اللطف ما أمكن لوجوبه عليه وأما نفس الإيمان فليس من فعله تعالى بل من ٢٠ فعل العباد كالكفر فلا فائدة في ذلك الابتهال المجمع عليه.

[١٢٧٠] قلنا: المجوس لم يكفروا بقولهم: إن الله لا يقدر على فعل الشيطان، بل كفروا بغيره وهو قولهم بتناهي مقدورات الله تعالى وعجزه عن دفع الشيطان واحتياجه في دفعه إلى الاستعانة بالملائكة، و أيضاً خرق الإجماع

مطلقاً **ليس بكفره** بل خرق الإجماع القطعي الذي صار من ضرورات الدين، **ثم** إن سلمنا أن خرق الإجماع الذي ذكرتموه كفر. قلنا: ذلك الخرق ليس مذهبهم بل غايته أنه لازم منه و **من يلزمه الكفر ولا يعلم به لم قلتم: إنه كافر.**

[١٢٧١] **الثالث قولهم بخلق القرآن وفي الحديث الصحيح من قال: القرآن مخلوق، فهو كافر.** ٥

[١٢٧٢] **قلنا: آحاد** فلا يفيد علماً، **أو المراد بالمخلوق** هو **المختلق أي المفترى** يقال: خلق الإفك واختلقه وتخلقه أي افتراه، وهذا كفرٌ بلا خلاف والنزاع في كونه مخلوقاً بمعنى أنه حادث.

[١٢٧٣] **الرابع؛ قد أجمع من قبلهم** من الأمة **على أن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن** وقد ورد في الحديث أيضاً **وهم ينكرونه** حيث يدّعون أنه قد يشاء الله شيئاً ولا يكون وقد لا يشاء ويكون. ١٠

[١٢٧٤] **قلنا: نمنع الإجماع و** على تقدير ثبوته **نمنع كون مخالفه كافراً** كما عرفت.

[١٢٧٥] **الخامس قولهم: المعدوم شيء** أي ثابت متقرر في الأزل **وأنه تصريحٌ بمذهب أهل الهيولى سيما نفاة الأحوال** الذين كانوا قبل أبي هاشم **لأن ذاته عندهم وجوده** يعني أن نافي الأحوال يلزمه القول بأن ذات الشيء عين وجوده فإذا كانت الذوات عندهم حاصلة في الأزل بلا فاعل كانت وجوداتها كذلك فذوات الممكنات حينئذٍ موجودة قديمة من غير استناد إلى فاعلٍ أصلاً، وهذا أشنع من القول بوجود الهيولى القديمة المستندة إلى فاعلٍ في الجملة. ١٥ ٢٠

[١٢٧٦] **قلنا**: ما ذكرتم إلزامٌ للكفر عليهم بما ذهبوا إليه **والإلزام غير الالتزام واللزوم غير القول به** كما مرّ عن قريب.

[١٢٧٧] السادس إنكارهم الرؤية وقد دلّ القرآن على أن منكرها كافر لأنه قال تعالى: ﴿بَلْ هُم بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾.

[١٢٧٨] قلنا: اللقاء حقيقة في الالتقاء والوصول إلى مماسة الشيء وذلك محال في حقه تعالى فتعين أنه في الآية مجاز فلعل المراد به لقاء ثواب الله لا رؤيته فإن المفسرين كلهم قالوا: المراد به الوصول إلى دار الثواب.

الثاني من تلك الأبحاث تكفير المعتزلة الأصحاب؛

[١٢٧٩] الأول إنكار كون العبد فاعلاً لفعله لأنه سدّ باب إثبات الصانع إذ طريقه قياس الغائب على الشاهد أي الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الفاعل هو قياسه على حاجة أفعالنا في حدوثها إلينا فإذا لم تحتج هي في حدوثها إلينا لم يمكن القياس فالقول به سدٌّ لباب إثبات صانع العالم وهو كفر.

[١٢٨٠] قلنا: ليس الطريق إلى احتياج العالم في حدوثه إلى الصانع منحصراً في القياس المذكور إذ قد تقدّم لنا في إثبات الصانع وجوهٌ خمسة لا يحتاج فيها إلى هذا القياس.

[١٢٨١] الثاني من تلك الأمور نسبة فعل العبد إلى الله تعالى لأنه يلزمه كونه فاعلاً للقبائح فجاز حينئذٍ إظهار المعجزة على يد الكاذب إذ غايته أنه فعلٌ قبيح وقد جوّزتم صدوره عنه تعالى فلا يبقى للمعجزة دلالة على صدق النبي، وجاز أيضاً الكذب عليه سبحانه فيرتفع الوثوق عن كلامه في وعده ووعيده وفيه إبطال الشرائع بالكلية.

[١٢٨٢] قلنا: قد أجبنا عنه بما مرّ من أنه لا قبيح بالنسبة إليه تعالى بل الأفعال كلها يحسن صدورها عنه ومن أن إظهار المعجزة على يد الكاذب وإن كان ممكناً صدوره عنه عقلاً إلا أنه معلومٌ انتفاؤه عادةً كسائر العاديات إلى آخر ما مرّ في البحث عن كيفية دلالة المعجزة.

[١٢٨٣] الثالث إثبات الصفات قول نقدماء متعددة وقد كفر النصارى للقول بقدماء ثلاثة فكيف الستة أو السبعة.

[١٢٨٤] قلنا: قد مرّ جوابه في بحث القدم وأشير إليه في مباحث الصفات.

٥ [١٢٨٥] الرابع قولهم: القرآن قديم فإنه يقتضي عدم كون المسموع قرآناً لحدوثه قطعاً إذ هو مركّبٌ مما لا يجتمع في الوجود معاً بل ينعدم المتقدم عند وجود المتأخر.

[١٢٨٦] قلنا: ما ذكرتم مشترك الإلزام لأن الحروف والأصوات التي يتكلم بها الله على مذهبكم قد انتفت وما يتكلم به حروف وأصوات أُخر فما ١٠ نسمعه ليس كلام الله فقد لزمكم الكفر أيضاً ولا مفرّ لكم إلا أن تقولوا: ما نسمعه وإن لم يكن كلامه حقيقة لكنه حكاية كلام الله فلا يلزمنا الكفر فنقول نحن مثله فلا يلزمنا أيضاً.

الثالث من أبحاث التكفير قد كفر المجسمة بوجوه؛

[١٢٨٧] الأول أن تجسيمه جهلٌ به وقد مرّ جوابه وهو أن الجهل بالله من ١٥ بعض الوجوه لا يضرّ.

[١٢٨٨] الثاني أنه عابدٌ لغير الله فيكون كافراً كعابد الصنم.

[١٢٨٩] قلنا: ليس المجسم عابداً لغير الله بل هو معتقد في الله الخالق الرازق العالم القادر ما لا يجوز عليه مما قد جاء به الشرع على تأويل ولم يؤوله فلا يلزم كفره بخلاف عابد الصنم فإنه عابدٌ لغير الله حقيقةً.

٢٠ [١٢٩٠] الثالث؛ ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللهَ هُوَ المَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ﴾ وما ذلك الكفر إلا لأنهم جعلوا غير الله إلهاً فلزم الشرك وهؤلاء المجسمة كذلك لأنهم جعلوا الجسم الذي هو غير الله إلهاً.

[١٢٩١] **قلنا**: ما ذكرتموه **ممنوع والمستند ما تقدم** من أنه اعتقد في الله ما لا يجوز عليه فلم يجعل غير الله إلهاً حتى يكون مشركاً.

الرابع من تلك الإنحاث قد كفر الروافض والخوارج بوجوه؛

[١٢٩٢] **الأول أن القدح في أكابر الصحابة** الذين شهد لهم القرآن والأحاديث الصحيحة بالتزكية والإيمان تكذيبٌ للقرآن و **للرسول حيث أثنى عليهم وعظّمهم** فيكون كفراً.

[١٢٩٣] **قلنا**: **لا ثناء عليهم خاصة** أي لا ثناء في القرآن على واحدٍ من الصحابة بخصوصه، وهؤلاء قد اعتقدوا أن من قدحوا فيه ليس داخلاً في الثناء العام الوارد فيه وإليه أشار بقوله: «**ولا هم داخلون فيه عندهم**» فلا يكون قدحهم تكذيباً للقرآن، وأما الأحاديث الواردة في تزكية بعضٍ معينٍ من الصحابة والشهادة لهم بالجنة فمن قبيل الآحاد فلا يكفر المسلم بإنكارها، **أو** نقول: ذلك **الثناء عليهم** وتلك الشهادة لهم مقيدان **بشرط سلامة العاقبة ولم توجد عندهم** فلا يلزم تكذيبهم للرسول.

[١٢٩٤] **الثاني الإجماع** منعقدٌ من الأمة **على تكفير من كفّر عظماء الصحابة** وكل واحدٍ من الفريقين يكفر بعض هؤلاء العظماء فيكون كافراً.

[١٢٩٥] **قلنا**: **هو** أي من كفر جماعة مخصوصة من الصحابة **لا يسلم كونهم من أكابر الصحابة وعظمائهم** فلا يلزم كفره.

[١٢٩٦] **الثالث قوله** عليه السلام: «**من قال لأخيه المسلم يا كافر فقد باء به**» أي بالكفر **أحدهما**.

[١٢٩٧] **قلنا**: **آحاد** وقد أجمعت الأمة على أن إنكار الآحاد ليس كفراً، **و** مع ذلك نقول: **المراد مع اعتقاد أنه مسلم فإن من ظن بمسلم أنه يهودي أو نصراني فقال له: يا كافر، لم يكن ذلك كفراً بالإجماع**.

[١٢٩٨] واعلم أن عدم تكفير أهل القبلة موافقٌ لكلام الشيخ الأشعري والفقهاء كما مرّ لكنّا إذا فتشنا عقائد فرق الإسلاميين وجدنا فيها ما يوجب الكفر قطعاً كالعقائد الراجعة إلى وجود إله غير **الله** ﷻ أو إلى حلوله في بعض أشخاص الناس أو إلى إنكار نبوة محمد ﷺ أو إلى ذمّه واستخفافه أو إلى استباحة المحرّمات وإسقاط الواجبات الشرعية وإليه الإشارة بقوله، ٥ **وسنزيد لهذا** الذي ذكرناه في المقصد الخامس **تحقيقاً إذا فصلنا الفرق** الإسلامية وبيّنا عقائدهم **في ذيل هذا الكتاب** والله الموفق لتحقيق الحق.

المرصد الرابع في الإمامة ومباحثها

[١٢٩٩] ليست من أصول الديانات والعقائد خلافاً للشيعة بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين إذ نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سمعاً، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا إذ قد جرت العادة من المتكلمين بذكرها في أواخر كتبهم للفائدة المذكورة في صدر الكتاب وفيه مقاصد؛

المقصد الأول في وجوب نصب الإمام

[١٣٠٠] ولا بد من تعريفها أولاً. قال العموم من أصحابنا: الإمامة رياسة عامة في أمور الدين والدنيا لشخصٍ من الأشخاص فقيد العموم احترازٌ عن القاضي والرئيس وغيرهما، والقيد الأخير احترازاً عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام عند فسقه فإن الكل ليس شخصاً واحداً، ونقض هذا التعريف بالنبوة والأولى أن يقال: هي خلافة الرسول في إقامة الدين وحفظ حوزة الملة بحيث يجب اتباعه على كافة الأمة وبهذا القيد الأخير يخرج من ينصبه الإمام في ناحية كالقاضي مثلاً، و يخرج المجتهد إذ لا يجب اتباعه على الأمة كافة بل على من قلده خاصة، و يخرج الآمر بالمعروف أيضاً.

[١٣٠١] وإذا عرفت هذا فنقول: قد اختلفوا في أن نصب الإمام واجب أو لا، واختلف القائلون بوجوبه في طريق معرفته كما أشار إليه بقوله: نصب الإمام عندنا واجب علينا سمعاً، وقالت المعتزلة والزيدية: بل عقلاً، وقال الجاحظ والكعبي وأبو الحسين من المعتزلة: بل عقلاً وسمعاً معاً، وقالت الإمامية والاسماعيلية: لا يجب نصب الإمام علينا بل على الله سبحانه إلا أن الإمامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغيير بالزيادة والنقصان، والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرّفا لله وصفاته على ما مرّ من أنه لا بد عندهم في معرفته

من معلم، **وقالت الخوارج: لا يجب** نصب الإمام **أصلاً** بل هو من الجائزات، **ومنهم من فصل فقال بعضهم** كهشام الغوطي وأتباعه: **يجب عند الأمن دون الفتنة، وقال قوم** كأبي بكر الأصم وتابعيه: **بالعكس** أي يجب عند الفتنة دون الأمن.

٥ [١٣٠٢] **لنا** في إثبات مذهبنا أن نقول: **أما عدم وجوبه على الله** أصلاً **و** عدم وجوبه **علينا عقلاً فقد مرّ** لما تبين من أنه لا وجوب عليه تعالى ولا حكم للعقل في مثل ذلك، **وأما وجوبه علينا سمعاً فلوجيهين؛**

[١٣٠٣] **الأول أنه تواتر إجماع المسلمين في الصدر الأول بعد وفاة النبي ﷺ على امتناع خلوّ الوقت عن** خليفة و **إمام حتى قال أبو بكر ﷺ في خطبته** المشهورة حين

١٠ وفاته عليه السلام: **ألا أن محمداً قد مات ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به، فبادر الكل إلى قبوله** ولم يقل أحد: لا حاجة إلى ذلك بل اتفقوا عليه وقالوا: ننظر في هذا الأمر وبكروا إلى سقيفة بني ساعدة **وتركوا له أهم الأشياء وهو دفن رسول الله ﷺ** واختلافهم في التعيين لا يقدح في ذلك الاتفاق، **ولم يزل الناس** بعدهم **على ذلك في كل عصر إلى زماننا هذا من نصب إمام** بيان لذلك أي لم يزل الناس على

١٥ نصب إمام **متبع في كل عصر.**

[١٣٠٤] **فإن قيل: لا بد للإجماع** المذكور **من مستند** كما علم في موضعه، **ولو كان لنقل** ذلك المستند نقلاً متواتراً **لتوفر الدواعي** إليه. **قلنا: استغنى عن نقله بالإجماع** فلا توفر للدواعي، **أو** نقول: **كان** مستنده **من قبيل ما لا يمكن نقله من قرائن الأحوال التي لا يمكن معرفتها إلا بالمشاهدة والعيان لمن كان في**

٢٠ **زمن النبي** عليه السلام.

[١٣٠٥] **الثاني** من الوجهين **أن فيه** أي في نصب الإمام **دفع ضرر مظنون وأنه** أي دفع الضرر المظنون **واجب** على العباد إذا قدروا عليه **إجماعاً. بيانه** أي بيان أن في نصب الإمام دفع ذلك الضرر **أنّا نعلم علماً يقارب الضرورة أن**

مقصود الشارع فيما شرع من المعاملات والمناكحات والجهاد والحدود والمقاصات، وإظهار شعار الشرع في الأعياد والجمعات إنما هو مصالح عائدة إلى الخلق معاشاً ومعاداً وذلك المقصود لا يتم إلا بإمامٍ يكون من قبل الشارع يرجعون إليه فيما يعنّ لهم فإنهم مع اختلاف الأهواء وتشتت الآراء وما بينهم من الشحناء قلما ينقاد بعضهم لبعض فيفضي ذلك إلى التنازع والتواثب وربما أدّى إلى هلاكهم جميعاً، وتشهد له التجربة والفتن القائمة عند موت الولاة إلى نصبٍ آخر بحيث لو تمادى لعطلت المعايش وصار كل أحد مشغولاً بحفظ ماله ونفسه تحت قائم سيفه وذلك يؤدي إلى رفع الدين وهلاك جميع المسلمين ففي نصب الإمام دفع مضرةٍ لا يتصور أعظم منها بل نقول: نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين وأعظم مقاصد الدين فحكمه الإيجاب السمعي.

[١٣٠٦] فإن قيل: على سبيل المعارضة في المقدمة وفيه إضرارٌ أيضاً وأنه منفيٌّ بقوله ﷺ: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام». وبيانه أي بيان أن فيه إضراراً من ثلاثة أوجه؛ الأول تولية الإنسان على من هو مثله ليحكم عليه فيما يهتدى إليه وفيما لا يهتدى إضرار به لا محالة. الثاني أنه قد يستنكف عنه بعضهم كما جرت به العادة فيما سلف من الأعصار فيفضي إلى الاختلاف و الفتنة وهو إضرارٌ بالناس. الثالث أنه لا يجب عصمته كما سيأتي تقريره فيتصور حينئذٍ منه الكفر والفسوق فإن لم يعزل ضرّ بالأمة بكفره وفسقه، وإن عزل أدّى إلى الفتنة إذ يحتاج في عزله إلى محاربته.

[١٣٠٧] قلنا: الإضرار اللازم من تركه أي ترك نصبه أكثر بكثير من الإضرار اللازم من نصبه ودفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب.

[١٣٠٨] احتج المانع من وجوب نصبه بوجوه عارض بها دليلنا على وجوبه علينا؛

[١٣٠٩] الأول توفر الناس على مصالحهم الدنيوية وتعاونهم على أشغالهم الدينية مما يحث عليه طباعهم وأديانهم فلا حاجة بهم إلى نصب من يتحكم عليهم فيما يستقلون به، ويدل عليه أي على ما ذكرناه من عدم الحاجة إليه انتظام أحوال العربان والبوادي الخارجين عن حكم السلطان.

٥ [١٣١٠] الثاني: الانتفاع بالأمام إنما يكون بالوصول إليه، ولا يخفى تعذر وصول آحاد الرعية إليه في كل ما يعنّ لهم من الأمور الدنيوية عادةً فلا فائدة في نصبه للعامة فلا يكون واجباً بل جائزاً.

[١٣١١] الثالث: للإمامة شروط قلما توجد في كل عصر وعند ذلك فإن أقاموا أي الناس فاقدها لم يأتوا بالواجب عليهم بل بغيره وألاّ يقيموه أي وإن لم يقيموا ١٠ الفاقد فقد تركوا الواجب فوجوب نصب الإمام يستلزم أحد الأمرين الممتنعين فيكون ممتنعاً.

[١٣١٢] والجواب عن الأول أنه وإن كان ممكناً عقلاً فممتنعٌ عادةً لما يرى من ثوران الفتن والاختلافات عند موت الولاة ولذلك صادفنا العربان والبوادي كالذئاب الشاردة والأسود الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يحافظ في الغالب على سنة ١٥ ولا فرض فقد اختلّ أمرهم في دنياهم ودينهم، وليس تشوّفهم أي تطلعهم إلى العمل بموجب دينهم غالباً فيهم بحيث يغنيهم عن رياسة السلطان عليهم ولذلك قيل: ما يزع السلطان أي يكفه أكثر مما يزع القرآن، وقيل أيضاً: السيف والسنان يفعلان ما لا يفعل البرهان.

[١٣١٣] و الجواب عن الثاني لا نسلم أن الانتفاع بالأمام إنما يكون بالوصول ٢٠ إليه فقط بل ويكون أيضاً بوصول أحكامه وسياسته إليهم ونصبه من يرجعون إليه.

[١٣١٤] وعن الثالث أن تركهم لنصبه لتعذره وعدم شرط الأمامة ليس تركاً للواجب إذ لا وجوب عليهم على ذلك التقدير إنما الوجوب إذا وجد الجامع لشرائطها فلا محذور في ذلك الترك.

[١٣١٥] ثم قال الموجبون لنصب الإمام على الأنام عقلاً: إن أصل دفع المضرّة واجبٌ بحكم العقل قطعاً فكذلك المضرّة المظنونة يجب دفعها عقلاً وذلك لأن الجزئيات المظنونة المندرجة تحت أصلٍ قطعي الحكم يجب اندراجها في ذلك الحكم قطعاً مثل أن يعرف الإنسان أن كل مسموم يجب اجتنابه ثم يظن أن هذا الطعام مسموم فإن العقل الصريح يقضي بوجوب اجتنابه، وكذا من علم أن الحائط الساقط لا يجوز الوقوف تحته ثم ظن أن هذا الحائط يسقط فالعقل الصريح يقضي بوجوب أن يقف تحته.

[١٣١٦] والجواب منع حكم العقل بالوجوب وأخواته بل هي لا تستفاد إلا من الشرع.

[١٣١٧] احتج الموجب لنصب الإمام على الله بأنه لطف لكون العبد معه أقرب إلى الطاعة وأبعد عن المعصية، واللطف واجبٌ عليه تعالى.

[١٣١٨] والجواب بعد منع وجوب اللطف أن اللطف الذي ذكرتموه إنما يحصل بإمامٍ ظاهرٍ قاهر يرجى ثوابه ويخشى عقابه، يدعو الناس إلى الطاعات ويزجرهم عن المعاصي بإقامة الحدود والقصاص وينتصف للمظلوم من الظالم وأنتم لا توجبونه على الله كما في هذا الزمان الذي نحن فيه فالذي توجبونه وهو الإمام المعصوم المختفي ليس بلطف إذ لا يتصور منه مع الاختفاء تقريب الناس إلى الصلاح وتبعيدهم عن الفساد والذي هو لطفٌ لا توجبونه عليه وإلا لزم كونه تعالى في زماننا هذا تاركاً للواجب وهو محال.

[١٣١٩] حجة الخوارج على عدم وجوبه مطلقاً أن نصبه يثير الفتنة لإن الإهواء مختلفة فيدّعي كل قوم إمامة شخص وصلوحه لها دون الآجر فيقع التشاجر والتناجز والتجربة شاهدةٌ بذلك نعم إن اختارت الأمة نصب أميرٍ أو رئيسٍ يتقلد أمورهم ويرتب جيوشهم ويحمي حوزتهم كان لهم ذلك من غير أن يلحقهم بتركه حرج في الشرع.

[١٣٢٠] وأنت خبيرٌ بأن هذه الحجة على عدم جواز نصب الإمام أدلّ منها على عدم وجوبه.

[١٣٢١] **والجواب أنه** إن لم يقع اختلافٌ في نصبه فذاك وإن وقع **يجب عندنا تقديم الأعلم فإن تساويا فالأورع، وإن تساويا فالأسن وبذلك تندفع الفتنة** والتخالف.

[١٣٢٢] **وأما الفارقون** أي المفصلون **منهم فقالوا تارةً: هو** أي نصب الإمام **حال الفتنة يزيدها** إذ ربما قتلوه لاستنكافهم عن طاعته فلا يجب وأما في حال العدل والأمن فيجب نصبه إذ هو أقرب إلى إظهار شعائر الإسلام، **و** قالوا **تارةً**: هو **حال الأمن** والإنصاف بين الناس **لا حاجة إليه** وإنما يجب عند الخوف وظهور الفتن.

[١٣٢٣] واعلم أن عبارة الكتاب ههنا وفي ذكر المذاهب أولاً تدل على أن القائل بالتفصيل من الخوارج وهو مخالفٌ لظاهر عبارتي الأبكار والنهاية.

المقصد الثاني في شروط الإمامة

[١٣٢٤] **الجمهور على أن أهل الإمامة** ومستحقها من هو **مجتهدٌ في الأصول والفروع ليقوم بأمور الدين** متمكناً من إقامة الحجج وحل الشبه في العقائد الدينية مستقلاً بالفتوى في النوازل وأحكام الوقائع نصاً واستنباطاً لأن أهم مقصاد الإمامة حفظ العقائد وفصل الحكومات ورفع المخاصمات ولن يتم ذلك بدون هذا الشرط، **ذو رأيٍ** وبصارةٍ بتدبير الحرب والسلم وترتيب الجيوش وحفظ الثغور **ليقوم بأمور الملك، شجاعٌ** قوي القلب **ليقوى على الذبّ عن الحوزة** والحفظ لبيضة الإسلام بالثبات في المعارك كما روي أنه ﷺ وقف بعد انهزام المسلمين في الصف قائلاً: «أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب»، ولا يهوله أيضاً إقامة الحدود وضرب الرقاب.

[١٣٢٥] **وقيل: لا يشترط** في الإمامة **هذه الصفات** الثلاث **لأنها لا توجد** الآن مجتمعةً، وإذا لم توجد كذلك فإما أن يجب نصب فاقدها **فيكون اشتراطها عبثاً** لتحقق الإمامة بدونها، **أو** يجب نصب واجدها فيكون **تكليفاً بما لا يطاق** أو لا يجب هذا ولا ذاك **و** حينئذٍ يكون اشتراطها **مستلزماً للمفاسد التي يمكن دفعها بنصب فاقدها** فلا تكون هذه الأوصاف معتبرةً فيها. **نعم يجب أن يكون عدلاً** في الظاهر **لئلاّ يجور** فإن الفاسق ربما يصرف الأموال في أغراض نفسه فيضيع الحقوق.

[١٣٢٦] **عاقلاً ليصلح للتصرفات** الشرعية والملكية **بالغاً لقصور عقل الصبي ذكراً إذ النساء «ناقصات عقلٍ ودين»، حرّاً لئلاّ يشغله جدمه السيد** عن وظائف الإمامة **ولئلاّ يحتقر فيعصي** فإن الأحرار يستحقرون العبيد ويستنكفون عن طاعتهم.

[١٣٢٧] **فهذه الصفات** التي هي الثمان أو الخمس **شروطٌ** معتبرةٌ في الإمامة **بالإجماع** وفيه على الأول إشارة إلى أن القول بعدم اشتراط الثلاث الأول مما لا يلتفت إليه، وما تمسك به فيه مردودٌ بأنّا نختار عدم الوجوب مطلقاً لكن للأمة أن ينصبوا فاقدها دفعاً للمفاسد التي تندفع بنصبه

[١٣٢٨] **ههنا صفات** أخرى **في اشتراطها جلاف. الأول أن يكون قرشيا.** اشترطه الأشاعرة والجبائيان **ومنعه الخوارج وبعض المعتزلة.**

[١٣٢٩] **لنا قوله صلى الله عليه وسلم «الأئمة من قريش» ثم إن الصحابة عملوا بمضمون هذا الحديث.** فإن أبا بكر رضي الله عنه استدل به يوم السقيفة على الأنصار حين نازعوا في الإمامة بمحضر الصحابة فقبلوه **وأجمعوا عليه، فصار دليلا قاطعا** يفيد اليقين باشتراط القرشية.

[١٣٣٠] **احتجوا** أي المانعون من اشتراطها **بقوله ﷺ «السمع والطاعة ولو عبدا حبشيا»** فإنه يدل على أن الإمام قد لا يكون قرشيا.

[١٣٣١] قلنا ذلك الحديث فيمن أمره الإمام أي جعله أميرا على سرية وغيرها كناحية، ويجب حمله على هذا دفعا للتعارض بينه وبين الإجماع أو نقول هو مبالغة على سبيل الفرض ويدل عليه أنه لا يجوز كون الإمام عبدا إجماعا.

[١٣٣٢] الثانية من تلك الصفات أن يكون هاشميا شرطه الشيعة.

٥ [١٣٣٣] الثالثة أن يكون عالما بجميع مسائل الدين أصولها وفروعها بالفعل لا بالقوة، وقد شرطه الإمامية.

[١٣٣٤] الرابعة ظهور المعجزة على يده إذ به يعلم صدقه في دعوى الإمامة والعصمة وبه قال الغلاة.

[١٣٣٥] ويبطل هذه الثلاثة واشتراطها في الإمامة، أنا ندل عن قريب على

١٠ خلافة أبي بكر وكونه إماما حقا ولا يجب له شيء مما ذكر من تلك الأوصاف. فإن كونه هاشميا ممتنع والآخرين لا يجبان له إجماعا.

[١٣٣٦] الخامسة أن يكون معصوما شرطها الإمامية والإسماعيلية، ويبطله أن أبا بكر لا تجب عصمته اتفاقا مع ثبوت إمامته. احتجوا على اشتراط العصمة بوجهين؛

١٥ [١٣٣٧] الأول أن الحاجة إلى الإمام إما للتعليم أي لتعليم الناس المعارف الإلهية كما ذهب إليه الملاحدة ولو جاز جهله وعدم عصمته لما صلح لذلك ولم يفد تعليمه اليقين إذ يجوز حينئذ خطأ فيما علم، وإما لجواز الخطأ على غيره في الأحكام كما ذهب إليه الإمامية. فلو جاز الخطأ عليه أيضا لم يحصل الغرض منه، بل احتاج إلى إمام آخر ويتسلسل.

٢٠ [١٣٣٨] الجواب منع كون الحاجة إليه لأحدهما بل لما تقدم من دفع الضرر المظنون.

[١٣٣٩] الثاني من الوجهين قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب إبراهيم عليه السلام حين طلب الإمامة لذريته وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الإمامة.

[١٣٤٠] **الجواب لا نسلم أن الظالم من ليس بمعصوم بل من ارتكب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والأصلاح.**

المقصد الثالث فيما يثبت به الأمامة

[١٣٤١] فإن الشخص بمجرد صلوحه للإمامة وجمعه لشرائطها لا يصير إماما بل لا بد في ذلك من أمر آخر. **وأنها تثبت بالنص من الرسول ومن الأمام السابق بالأجماع، وتثبت** أيضا **ببيعة أهل الحل والعقد** عند أهل السنة والجماعة والمعتزلة والصالحية من الزيدية **جلافا للشيعة** أي لأكثرهم. فإنهم قالوا لا طريق إلا النص. **لنا ثبوت إمامة أبي بكر رضي الله عنه بالبيعة كما سيأتي.** احتجوا على عدم انعقادها بالبيعة بوجوه

[١٣٤٢] **الأول الأمامة نيابة الله تعالى والرسول فلا تثبت بقول الغير** الذي هو أهل البيعة. إذ لو ثبت بقوله لكان الإمام خليفة عنه لا عن الله ورسوله.

[١٣٤٣] **قلنا: ذلك** أي اختار أهل البيعة للإمام دليل لنيابة الله ورسوله نصباه علامة لحكمهما بها أي بتلك النيابة **كعلامات سائر الأحكام**. وتلخيصه أن البيعة ليست عندنا مثبتة للإمامة حتى يتم ما ذكرتم، بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية

[١٣٤٤] **الثاني لا تصرف لأهل البيعة في غيرهم فلا يصير فعلهم** واختيارهم **حجة على من عداهم** يعني أنهم لا يملكون التصرف بأنفسهم في أمور المسلمين ومن كان كذلك كيف يملك عليهم شخصا آخر يتصرف فيهم.

[١٣٤٥] **قلنا: لما كان** فعلهم وبيعتهم **إمارة** منصوبة **من جهة الله ورسوله** دالة على حكمهما بإمامة من توديع **يسقط هذا الكلام،** إذ تصير بيعتهم حينئذ حجة على المسلمين يجب عليهم اتباعها **وأيضا فينتقض** ما ذكرتموه **بالشاهد والحاكم، إذ يجب اتباعهما لجعل الشارع قولهما دليلا على حكم الله** الذي يجب اتباعه،

وإن كانا لا يصرف لهما في المشهود عليه والمحكوم عليه. يريد أن الشاهد ليس له أن يتصرف بالمدعى عليه، ومع ذلك يجعل القاضي متصرفا فيه بالحكم عليه، وكذا القاضي ليس له حق الاستيفاء منه ومع ذلك يجعل المدعي مستحقا لذلك.

٥ [١٣٤٦] الثالث أن القضاء وكذا الحسبة أمر جزئي ولا ينعقد بالبيعة. فيكف ينعقد بها الإمامة العظمى العامة لجميع المسلمين كافة.

[١٣٤٧] قلنا: لا نسلم عدم انعقاد القضاء أو الحسبة بالبيعة للخلاف فيه. وإن سلم عدم انعقاده بها فذلك عند وجود الإمام لإمكان الرجوع إليه في هذا المهم. وأما عند عدمه فلا بد من القول بانعقاده بالبيعة تحصيلا للمصالح المنوطة به ودرءا

١٠ للمفاسد المتوقعة دونه أي دون القضاء.

[١٣٤٨] الرابع ثبوت الإمامة بالبيعة يؤدي إلى الفتنة إذ ربما يبايع أقوام على أئمة في بلد واحد أو بلاد متعددة ويدعي كل منهم أن الإمام الذي اختاره أولى من غيره. فيؤدي ذلك إلى الفتنة ويعود نفعه ضرا.

[١٣٤٩] وجوابه ما مر من أن الضرر اللازم من يركه أكثر بكثير من الضر

١٥ اللازم من نصبه وإذا تعارضا وجب دفع أعظمهما.

[١٣٥٠] الخامس وهو عمدتهم في إثبات مطلبهم أن العصمة والعلم بجميع مسائل الدين على التفصيل بحيث تكون كلها حاضرة عنده بلا احتياج إلى نظر واستدلال وعدم الكفر شرط لصحة الإمامة ولا يعلمها أهل البيعة فلا تثبت الإمامة ببيعتهم.

٢٠ [١٣٥١] وقد مر جوابهما أي جواب الرابع كما قررناه وجواب الخامس وهو أن البيعة إمارة دالة على حكم الله ورسوله بإمامة صاحب البيعة وإذا ثبت حصول الإمامة بالاجتيار والبيعة فاعلم أن ذلك الحصول لا يفتقر إلى الإجماع

من جميع أهل الحل والعقد. إذ لم يقم عليه أي على هذا الافتقار دليل من العقل أو السمع بل الواحد والأثنين من أهل الحل والعقد كاف في ثبوت الإمامة ووجوب اتباع الإمام على أهل الإسلام. وذلك لعلمنا أن الصحابة مع صلابتهم في الدين وشدة محافظتهم على أمور الشرع كما هو حقها اكتفوه في عقد الإمامة بذلك المذكور من الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر وعقد عبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم يشترطوا في عقدها اجتماع من في المدينة من أهل الحل والعقد فضلا عن إجماع الأمة من علماء أمصار الإسلام ومجتهدي جميع أقطارها. هذا كما مضى. ولم ينكر عليهم أحد وعليه أي على الاكتفاء بالواحد والإثنين في عقد الإمامة انطوت الأعصار بعدهم إلى وقتنا هذا. وقال بعض الأصحاب: يجب كون ذلك العقد من واحد أو اثنين بمشهد بينة عادلة كفا للخصام في ادعاء من يزعم عقد الأمامة له سرا قبل من عقد له جهرا. فإنه إذا لم يشترط البينة العادلة توجهت المخاصمة بالعقد سرا وإذا اشترطت اندفعت لأن ذلك العقد غير صحيح. وهذا الذي ذكر من اعتبار البينة العادلة وعدمه من مسائل الاجتهادية. فيجتهد فيها ويعمل بما يؤدي الاجتهاد إليه ثم إذا اتفق التعدد في بلد أو بلاد تفحص عن المتقدم فأمضى ولو أصر الآجر فهو من البغاة فيجب أن يقاتل حتى يفيء إلى أمر الله. فإن لم يكن هناك متقدم أو كان ولم يعلم بعينه وجب إبطال الجميع واستئناف العقد لمن وقع عليه الاختيار ولا يجوز العقد لأمامين في صقع أي جانب متضايق الأقطار لأدائه إلى وقوع الفتنة واختلال النظام. أما في متسعها أي أما العقد لإمامين في صقع متسع الأقطار بحيث لا يسع الواحد تدبيره فهو محل الاجتهاد لوقوع الخلاف. وللأمة جلع الأمام وعزله بسبب يوجبه مثل أن يوجد منه ما يوجب اختلال أحوال المسلمين وانتكاس أمور الدين كما كان لهم نصبه وإقامته لانتظامها وإعلائها وإن أدى جلعه إلى الفتنة احتمل أدنى المضرتين

[١٣٥٢] **تذنيب قالت الجارودية من الزيدية: الإمامة شورى في أولاد الحسن والحسين. فكل فاطمي خرج بالسيف داعيا إلى الحق وكان عالما بأمور الدين شجاعا فهو إمام** يجب مطاوعته. **فلذلك جوزوا تعدد الأئمة** في صقع متضايق الأقطار **وهو خلاف الإجماع** المنعقد من السلف قبل ظهورهم ولذلك أيضا جعلوا الدعوة طريقا لثبوت الإمامة. ٥

[١٣٥٣] قال الإمام الرازي: اتفقت الأمة على أنه لا مقتضى لثبوتها إلا أحد أمور ثلاثة النص والاختيار والدعوة وهو أن يباين الظلمة من هو من أهل الإمامة ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الناس إلى اتباعه. ولا نزاع لأحد في أن النص طريق إلى إمامة المنصوص عليه، وأما الطريقان الآخران فنفاهما الإمامية. واتفق أصحابنا والمعتزلة والخوارج والصالحية من ١٠ الزيدية على أن الاختيار طريق إليها أيضا. وذهب سائر الزيدية إلى أن الدعوة أيضا طريق إليها ولم يوافقهم على ذلك سوى الجبائي.

المقصد الرابع

في الإمام الحق بعد رسول الله ﷺ

[١٣٥٤] **وهو عندنا أبو بكر وعند الشيعة علي رضي الله عنهما. لنا وجهان؛** ١٥

[١٣٥٥] **الأول أن طريقه إما النص أو الإجماع** بالبيعة؛ **أما النص فلم يوجد لما سيأتي وأما الإجماع فلم يوجد على غير أبي بكر اتفاقاً** من الأمة.

[١٣٥٦] **الثاني الإجماع** منعقدٌ **على** حقّية إمامة **أحد الثلاثة أبي بكر وعلي والعباس ثم أنهما لم ينازعا أبا بكر، ولو لم يكن على الحق لنازعاه كما نازع علي معاوية لأن العادة تقضي بالمنازعة في مثل ذلك ولأن ترك المنازعة مع إمكانها مخلٌّ بالعصمة** إذ ٢٠ هو معصيةٌ كبيرةٌ توجب انثلام العصمة **وأنتم توجبونها** في الإمام وتجعلونها شرطاً لصحة إمامته.

[١٣٥٧] لا يقال: لا نسلم الإمكان أي إمكان منازعتهما أبا بكر لأنّا نقول: علي في غاية الشجاعة والتصلب في الأمور الدينية وفاطمة مع علوّ منصبها زوجته، والحسن والحسين مع كونهما سبطي رسول الله ولداه، والعباس مع علوّ منصبه معه فإنه روي أنه قال لعلي: امدد يدك أبايعك حتى يقول الناس: بايع عمّ رسول الله ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان.

[١٣٥٨] والزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل: إنه سلّ السيف وقال: لا أرضى بخلافة أبي بكر.

[١٣٥٩] وقال أبو سفيان: أرضيتم يا بني عبد مناف أن يلي عليكم تيمي، والله لأملأن الوادي خيلاً ورجلاً.

[١٣٦٠] وكرهت الأنصار خلافة أبي بكر فقالوا: منّا أمير ومنكم أمير فدفعهم أبو بكر بما مرّ من قوله ﷺ: «الأئمة من قريش»

[١٣٦١] ولو كان على إمامة علي نصّ جلي كما ادعته الشيعة لأظهروه قطعاً ولأمكنهم المنازعة جزماً، وكيف لا وأبو بكر عندهم أي عند الشيعة شيخٌ ضعيفٌ جبان لا مال له ولا رجال ولا شوكة فأنّى يتصور امتناع المنازعة معه.

[١٣٦٢] وكلام الشيعة في إثبات إمامة علي يدور على أمور؛ أحدها أن الإمام يجب أن يكون معصوماً لما مرّ وأبو بكر لم يكن معصوماً اتفاقاً لما سنذكره وكذا العباس فتعيّنت إمامة علي.

[١٣٦٣] والجواب منع وجوب العصمة وقد تقدمّ.

[١٣٦٤] وثانيها؛ البيعة لا تصلح طريقاً إلى إثبات الإمامة وإمامة أبي بكر إنما تستند إليها اتفاقاً.

[١٣٦٥] الجواب ما مرّ من أن البيعة طريقةٌ صحيحةٌ لإثبات الإمامة.

[١٣٦٦] وثالثها؛ علي أفضل الخلائق بعد رسول الله ﷺ ولا تجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، وسيأتي ذلك تقريرا وجوبا.

[١٣٦٧] ورابعها؛ نفي أهلية الأمامة عن أبي بكر لوجوه؛ الأول أنه كان ظالماً، وقال تعالى: ﴿لاَ يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. بيان كونه ظالماً أنه كان كافراً قبل البعثة وقد قال تعالى: ﴿وَالكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ فحصر الظلم الكامل في الكافر، وأيضاً فمنع أبو بكر فاطمة إرثها لفدك وهي قرية بخيبر كانت للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومات عنها وقد كانت فاطمة مستحقةً لنصفها لأنه قال تعالى: ﴿وَإِن كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾، و أيضاً فاطمة معصومة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ البَيتِ﴾ في معرض الامتنان والتعظيم فوجب أن ينتفي عنهم الرجس بالكلية لأن انتفاء بعضه يشاركهم فيه غيرهم، ولقوله ﷺ: «فاطمة بضعةٌ منّي» وأنه ﷺ معصوم فكذا بضعته فتكون فاطمة صادقةً في دعواها الأرث لأن الكذب عمداً رجسٌ ينافي العصمة وكذلك الخطأ فيه.

[١٣٦٨] قلنا: شرائط الأمامة ما تقدّم وكان أبو بكر مستجمعاً لها تدل على كتب السير والتواريخ ولا نسلم كونه ظالماً. قولهم: كان كافراً قبل البعثة تقدّم الكلام فيه حيث قلنا: الظالم من ارتكب معصيةً تسقط العدالة بلا توبة وإصلاح فمن آمن عند البعثة وأصلح حاله لا يكون ظالماً.

[١٣٦٩] قولهم: خالف الآية في منع الأرث. قلنا: لمعارضتها بقوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة». فإن قيل: لا بد لكم من بيان حجية ذلك الحديث الذي هو من قبيل الآحاد ومن بيان ترجيحه على الآية. قلنا: حجية خبر الواحد والترجيح مما لا حاجة بنا إليه ههنا لأنه ؓ لانتفاء الاحتمالات التي يمكن تطرّقها إليه بقرينة الحال فصار عنده دليلاً قطعياً مخصصاً للعمومات الواردة في باب الإرث.

[١٣٧٠] **قولهم: فاطمة معصومة. قلنا: ممنوع لأن لأهل البيت يتناول أزواجه وأقرباءه كما رواه الضحاك** فإنه نقل بإسناده عن النبي عليه السلام أنه قال حين سألته عائشة عن أهل بيته الذين أذهب الله عنه الرجس: «لقد خصّ الله بهذه الآية فاطمة وزينب ورقية وأم كلثوم وعلياً والحسن والحسين وجعفراً وأزواج محمد وأقرباءه» **ولم يكونوا معصومين** بالاتفاق، **وقوله** عليه السلام: **«بضعة منّي» مجازٌ قطعاً** لا حقيقة فلا يلزم عصمتها، **و** أيضاً **عصمة النبي قد تقدم ما فيها ولا يجب** أيضاً **مساواة البعض الجملة** في جميع الأحكام فلعل المراد بها كبضعة منّي فيما يرجع إلى الخير والشفقة.

[١٣٧١] **فإن قيل: ادّعت** فاطمة **أنه** عليه السلام **نحلها** أي أعطاها فدكا نحلة وعطية **وشهد** عليه **علي والحسن والحسين وأم كلثوم** والصحيح أم أيمن وهي امرأةٌ أعتقها رسول الله ﷺ وكانت حاضنة أولاده فزوّجها من زيد فولدت له أسامة **فردّ أبو بكر شهادتهم** فيكون ظالماً.

[١٣٧٢] **قلنا: أما الحسن والحسين فللفرعية** لأن شهادة الولد لا تقبل لأحد أبويه وأجداده عند أكثر أهل العلم، وأيضاً هما كانا صغيرين في ذلك الوقت، **وأما علي وأم كلثوم فلقصورهما عن نصاب البينة** وهو رجلان أو رجلٌ وامرأتان، **ولعله** أي أبا بكر **لم يرَ الحكم بشاهد ويمين لأنه مذهب كثيرٍ من العلماء** وأيضاً قد ذهب بعضهم إلى أن شهادة أحد الزوجين للآخر غير مقبولة.

[١٣٧٣] **الثاني** من الوجوه الدالة عن نفي أهليته للإمامة أنه **لم يوله النبي** عليه السلام **شيئاً** من الأعمال المتعلقة بإقامة قوانين الشرع والسياسات العامة لجمع كثير **في حال حياته وحيث بعثه إلى مكة ليقرأ سورة براءة على أهلها** في موسم الحج **عزله** عنها **باتباعه علياً وقال: «لا يبلّغ عنّي إلا رجل منّي» ولم يره أهلاً لتبليغ ذلك فأنّى يكون أهلاً للإمامة العظمى** والرياسة العامة الشاملة لكل الأمة.

[١٣٧٤] **قلنا**: لا نسلم أنه لم يولِّه شيئاً **بل أمّره على الحجيج سنة تسع** من الهجرة بعد فتح مكة في رمضان سنة ثمان **وأمره بالصلاة بالناس في مرضه** الذي توفي فيه، **وإنما اتبعه علياً** في تلك السنة بعد خروجه من المدينة **لأن عادة العرب في أخذ العهود** ونبذها **أن يتولاه الرجل بنفسه أو أحدٌ من بني عمه ولم يعزله عمّا ولاّه من أمر الحجيج. قولهم: عزله عن الصلاة، كذب وما نقلوه فيه مختلق والروايات** الصحيحة **متعاضدةٌ على ذلك** فقد روي عن ابن عباس أنه قال: لم يصلِّ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خلف أحدٍ من أمته إلا خلف أبي بكر، وصلّى خلف عبد الرحمن بن عوف في سفر ركعةٍ واحدة.

[١٣٧٥] وروي عن رافع بن عمرو بن عبيد عن أبيه أنه قال: لما ثقل النبي عليه السلام عن الخروج أمر أبا بكر أن يقوم مقامه فكان يصلي بالناس. وربما خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد ما دخل أبو بكر في الصلاة فيصلي خلفه، ولم يصلِّ خلف أحدٍ غيره إلا أنه صلّى خلف عبد الرحمن ركعة واحدة في سفر.

[١٣٧٦] وروى البخاري بإسناده عن أنس بن مالك أن أبا بكر كان يصلي بهم في مرض موته حتى إذا كان يوم الاثنين وهم صفوفٌ في الصلاة فكشف النبي عليه السلام ستره الحجرة ينظر إلينا وهو قائمٌ كأن وجهه ورقة مصحف ثم تبسّم يضحك فكدنا نطير من الفرح فنكص أبو بكر على عقبيه وظن أن النبي خارجٌ إلى الصلاة فأشار إلينا أن أتموا صلاتكم وأرخى الستر وتوفى في يومه، وفي روايةٍ أخرى وأرخى الحجاب فلم يقدر عليه حتى مات.

[١٣٧٧] وأما ما روى البخاري بإسناده إلى عروة عن أبيه عن عائشة أنه عليه السلام أمر أبا بكر أن يصلي بالناس في مرضه فكان يصلي بهم؛ قال عروة: فوجد رسول الله من نفسه خفةً فخرج إلى المحراب فكان أبو بكر يصلي بصلاة رسول الله والناس يصلون بصلاة أبي بكر أي بتكبيره فهو إنما كان في وقتٍ آخر.

[١٣٧٨] الثالث من تلك الوجوه شرط الإمام أن يكون أعلم الأمة بل عالماً بجميع الأحكام كما مرّ ولم يكن أبو بكر كذلك لأنه أحرق فجأة المازني بالنار وكان يقول: أنا مسلم، وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع، وقال لجدّة: سألته عن ميراثها لا أجد لك في كتاب الله وسنة رسوله شيئاً ارجعي حتى أسأل الناس، فأخبر أن رسول الله جعل لها السدس. ٥

[١٣٧٩] قلنا: الأصل وهو كون الإمام عالماً بجميع الأحكام ممنوع وإنما الواجب الاجتهاد ولا يقتضي كون جميع الأحكام عتيدة أي حاضرة عنده بحيث لا يحتاج المجتهد إلى نظر وتأمل، وأنه أي أبا بكر مجتهد إذ ما من مسألة في الغالب إلا وله فيها قولٌ مشهور عند أهل العلم وإحراق فجأة إنما كان لاجتهاده وعدم قبول توبته لأنه زنديق ولا تقبل توبة الزنديق في الأصح؛ وأما قطع اليسار ١٠ فلعله من غلط الجلاد أو رآه في المرة الثالثة من السرقة وهو رأي الأكثر من العلماء ووقوفه في مسألة الجدّة ورجوعه إلى الصحابة في ذلك لأنه غير مبدع من المجتهد البحث عن مدارك الأحكام.

[١٣٨٠] الرابع من الوجوه النافية لصلوح للإمامة عمر مع أنه حميمه وناصره وله العهد أي عهد الإمامة من قبله قد ذمّه حيث شفع إليه عبد ١٥ الرحمن بن أبي بكر في الحطيئة الشاعر فقال: دويبة سوء وهو خيرٌ من أبيه، وأنكر عمر عليه أي على أبي بكر عدم قتل خالد بن الوليد حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلمٌ طبعاً في امرأته لجمالها و لذلك تزوج بزوجته من ليلته وضاجعها فأشار عليه عمر بقتله قصاصاً فقال أبو بكر: لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار، وقال عمر مخاطباً لخالد: لأن وليت الأمر لأقيدنك به. وقال ٢٠ عمر في ذمّه أيضاً: إن بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه.

[١٣٨١] قلنا: نسبة الذم إليه من الأكاذيب الباردة فإن عمر مع كمال عقله ووفور حزمه حتى قيل في حقه: هو أعقل من أن يخدع وأورع من أن يخدع، و قد كانت إمامته بعهد أبي بكر إليه، والقدح في أبي بكر قدحٌ في إمامته كيف يتصور منه ذلك وإنكاره قتل خالد أي عدم قتله من إنكار المجتهدين بعضهم على بعض فيما أدّى إليه اجتهادهم فإنه نقل أن خالداً إنما قتل مالكاً لأنه ارتدّ وردّ على قومه صدقاتهم لما بلغه وفاة رسول الله وخاطب خالداً بأنه مات صاحبك فعلم خالد قصده أنه ليس صاحباً له فتيقن ردّته، وأما تزوجه امرأته فلعلها كانت مطلقة قد انقضت عدتها إلا أنها كانت محبوسةً عنده، وأما قوله في بيعة أبي بكر فمعناه أن الإقدام على مثله بلا مشاورة الغير وتحصيل الاتفاق منه مظنة للفتنة العظيمة فلا يقدمنّ عليه أحد على أني أقدمت عليه فسلمت وتيسر الأمر بلا تبعة، ثم أنك خبيرٌ بأن أمثال هذه الوجوه التي تمسكوا بها على انتفاء صلاحيته للإمامة لا تعارض الإجماع على إمامته المستلزم للإجماع على أهليته للإمامة.

[١٣٨٢] وخامسها أي خامس الأمور التي عليها مدار كلامهم في إثبات إمامة علي ادّعاء النص على إمامة علي إجمالاً وتفصيلاً. أما إجمالاً فقالوا: نحن نعلم قطعاً ويقيناً وجود نصٍّ جلي وإن لم يبلغنا بعينه لوجهين؛

[١٣٨٣] الأول أن عادة الرسول تقضي باستخلافه على الأمة عند غيبته عنهم في حال حياته كما كان يستخلف على المدينة عند نهوضه للغزوات ولا يخل بذلك البتة ولا يترك أهل البلد فوضى أي متساوين لا رئيس لهم فكيف يجوز أن يخلي الإمامة بأجمعها عند الغيبة الكبرى التي لا رجوع بعدها بلا إمامٍ يقتدون به ويرجعون إليه في مصالحهم، وأيضاً شفقته على الأمة معلومة مكشوفة لا سترة بها حتى قال: إنما أنا لكم مثل الوالد لولده، وعلمهم في أمرٍ خسيس كقضاء الحاجة دقائق آدابه فكيف لا يعين لهم من يصلح حالهم به معاشاً ومعاداً ومن البين أنه لا نص في حق أبي بكر والعباس فتعين أن يكون في حق علي.

[١٣٨٤] **الجواب أنه لما علم النبي ﷺ أن الصحابة يقومون بذلك** التعيين **ولا يخلون به لم يفعل ذلك لعدم الحاجة إليه** كما أنه ﷺ لم ينص على كثيرٍ من الأحكام الشرعية بل وكلها إلى آراء المجتهدين الذين هم حماة الدين وأعلام الشرع، **ثم عدم النص** الجلي **معلومٌ قطعاً لأنه لو وجد لتواتر ولم يمكن ستره عادةً** إذ هو مما تتوفر الدواعي إلى نقله.

[١٣٨٥] **وأيضاً لو وجد نصٌّ جليٌّ على إمامة علي لمنع به غيره عن الأمامة كما منع أبو بكر الأنصار بقوله ﷺ: «الأئمة من قريش» مع كونه خبر واحد فأطاعوه وتركوا الأمامة لأجله فكيف يتصور أن يوجد نصٌّ جليٌّ متواترٌ في علي وهو بين قومٍ لا يعصون خبر الواحد في ترك الأمامة وشأنهم في الصلابة في الدين ما يشهد به بذلهم الأموال والأنفس ومهاجرتهم الأهل والوطن وقتلهم الأولاد والآباء والأقارب في نصرة الدين، ثم لا يحتج** علي **عليهم بذلك** النص الجلي **بل ولا يقول أحدٌ منهم عند طول النزاع في أمر الأمامة: ما بالكم تتنازعون** فيها **والنص قد عيّن فلاناً** لها، **ولو زعم زاعمٌ أنه** أي علياً **فعل ذلك فلم يقبلوه كان** ذلك الزاعم **مباهتاً منكراً للضرورة** فلا يلتفت إلى زعمه ولا يبالي بشأنه.

[١٣٨٦] **وأما تفصيلاً فالكتاب والسنة. أما الكتاب فمن وجهين؛ الأول** قوله تعالى: ﴿**وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللهِ**﴾ **والآية عامة في الأمور كلها لصحة الاستثناء** إذ يجوز أن يقال: أولى إلا في كذا **ومنها** أي ومن الأمور التي تعمها الآية **الأمامة** والخلافة **وعلي من أولي الأرحام دون أبي بكر.**

[١٣٨٧] **والجواب منع العموم وصحة الاستثناء معارضٌ بصحة التقسيم** إذ يجوز أن يقال: هذه الأولوية إما من جهة الخلافة أو الإرث أو العطف والشفقة إلى غير ذلك من المحتملات فلا تكون عامة لأن العام يتناول جميع جزئياته لا أحدها فقط، وتحريره أنها مطلقة فإذا استثنى كان تقدير الكلام أولى من كل الوجوه وإلا كانت باقية على إطلاقها.

[١٣٨٨] **الثاني** قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ **والولي إما المتصرف** أي الأولى والأحق بالتصرف كولي الصبي والمرأة، **وأما** المحب و **الناصر تقليلاً للاشتراك** في لفظ الولي، وأيضاً لم يعهد له في اللغة معنى ثالث، **والناصر غير مراد** في هذه الآية **لعموم النصرة** والمحبة في حق كل المؤمنين **قال تعالى:** ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾ أي بعضهم محبٌّ بعض وناصره فلا يصح حصرها بكلمة إنما في المؤمنين الموصوفين بالصفة المذكورة في الآية **فهو المتصرف، والمتصرف في الأمة هو الإمام** و قد **أجمع أئمة التفسير** على **أن المراد** بـ ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ إلى قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ **علي** فإنه كان في الصلاة راكعاً فسأله سائل فأعطاه خاتمه فنزلت الآية، **وللإجماع على أن غيره** كأبي بكر مثلاً **غير مراد** فتعين أن المراد فتكون الآية نصاً في إمامته.

[١٣٨٩] **والجواب أن المراد هو الناصر وإلا دل** نظم الآية **على إمامته** وكونه أولى بالتصرف **حال حياة الرسول** ولا شبهة في بطلانه **ولأن ما تكرر فيه صيغ الجمع كيف يحمل على الواحد** وكونه نازلاً في حقه لا ينافي شموله لغيره أيضاً ممن يجوز اشتراكه معه في تلك الصفة **ولأن ذلك** أي حمل الولي في الآية على الأولى والأحق بالتصرف **غير مناسب لما قبلها وهو قوله:** ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاء بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاء بَعْضٍ﴾ فإن الأولياء ههنا بمعنى الأنصار لا بمعنى الأحقين بالتصرف، **و** غير مناسب **ما بعدها وهو قوله:** ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الغَالِبُونَ﴾ فإن التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون التصرف فوجب أن يحمل ما بينهما على النصرة أيضاً ليتلائم أجزاء الكلام.

[١٣٩٠] **وأما السنة فمن وجوه؛ الأول جبر الغدير وهو أنه** عليه السلام **أحضر القوم** بعد رجوعه من حجة الوداع بغدير خم وهو موضعٌ بين مكة والمدينة بالجحفة وأمر بجمع الرحال فصعد عليها **وقال لهم:** «**ألست أولى بكم من**

أنفسكم». قالوا: بلى. قال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم والِ من والاه وعادِ من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله». وجه الاستدلال أن المراد بالمولى ههنا هو الإولى ليطابق مقدمة الحديث ولإنه أي لفظ المولى يقال للمعتق والمعتق وابن العم والجار والحليف والناصر والإولى بالتصرف والستة الإولى غير مرادة ههنا قطعاً فإن الحمل على المعتق والجار وابن العم يؤدي إلى الكذب والنبي عليه السلام لم يكن معتقاً ولا حليفاً لأحد، والحمل على الناصر ممتنع فإن كل أحد يعلم من دينه ضرورة وجوب تولي المؤمنين بعضهم لبعض فتعين الحمل على الأولى بالتصرف لما ذكرناه وأنها أي المعاني المذكورة تشترك في الولاية فيجب الحمل عليها وجعل اللفظ حقيقة في هذا القدر المشترك دفعاً للاشتراك اللفظي.

[١٣٩١] الجواب منع صحة الحديث ودعوى الضرورة في العلم بصحته لكونه متواتراً مكابرة، كيف ولم ينقله أكثر أصحاب الحديث كالبخاري ومسلم وأضرابهما، وقد طعن بعضهم فيه كابن أبي داود السجستاني وأبي حاتم الرازي وغيرهما من أئمة الحديث.

[١٣٩٢] ولأن علياً لم يكن يوم الغدير فإنه كان باليمن وردّ هذا بأن غيبته لا تنافي صحة الحديث إلا أن يروى هكذا أخذ بيد علي أو استحضره، وقال.

[١٣٩٣] وإن سلم أن هذا الحديث صحيح فرواته أي أكثرهم لم يرووا مقدمة الحديث وهي «ألست أولى بكم من أنفسكم» فلا يمكن أن يتمسك بها في أن المولى بمعنى الأولى.

[١٣٩٤] والمراد بالمولى هو الناصر بدليل آخر الحديث وهو قوله: «والِ من والاه» الخ.

[١٣٩٥] ولأن مفعل بمعنى افعل لم يذكره أحد من أئمة العربية، وقوله تعالى: ﴿و مأواكم النار هي مولاكم﴾ اي مقركم وما اليه مآلكم و عاقبتكم ولهذا قال تعالى: ﴿وَبِئْسَ المَصِيرُ﴾. وقد قيل: المراد أيضاً الناصر فيكون مبالغة في نفي النصرة على طريقة قولهم: الجوع زاد من لا زاد له.

[١٣٩٦] والاستعمال أيضاً يدل على أن المولى ليس بمعنى الأولى لجواز أن يقال: هو أولى من كذا دون مولى من كذا، و أن يقال: أولى الرجلين أو الرخال دون مولى الرجلين أو الرجال، وإن سلم أن المولى بمعنى الأولى فأين الدليل على أن المراد الأولى بالتصرف والتدبير، بل يجوز أن يراد الأولى في أمرٍ من الأمور كما قال الله تعالى: ﴿إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ﴾ وأراد الأولوية في الاتباع والاختصاص به والقرب منه لا في التصرف فيه، وتقول التلامذة: نحن أولى بأستاذنا، ويقول الأتباع: نحن أولى بسلطاننا ولا يريدون الأولوية في التصرف والتدبير بل في أمرٍ ما.

[١٣٩٧] ولصحة الاستفسار إذ يجوز أن يقال في أي شيء هو أولى: أفي نصرته أو محبته أو التصرف فيه.

[١٣٩٨] ولصحة التقسيم بأن يقال: كون فلان أولى بزيد، إما في نصرته وإما في ضبط أمواله وإما في تدبيره والتصرف فيه وحينئذٍ لا يدل الحديث على إمامته.

[١٣٩٩] الثاني من وجوه السنة قوله عليه السلام لعلي حين خرج إلى غزوة تبوك واستخلفه على المدينة: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي» فإنه يدل على أن جميع المنازل الثابتة لهارون من موسى سوى النبوة ثابتة لعلي من النبي عليه السلام إذ لو لم يكن اللفظ محمولاً على كل المنازل لما صح الاستثناء، ومن المنازل الثابتة لهارون من موسى استحقاقه للقيام مقامه بعد وفاته لو عاش هارون بعده وذلك لأنه كان خليفةً لموسى في حياته بدليل قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ ولا معنى للخلافة إلا القيام مقام المستخلف فيما كان له من التصرفات فوجب أن يكون خليفةً له بعد موته على تقدير بقائه وإلا كان عزله موجباً لتنقصه والنفرة عنه وذلك غير جائز على الأنبياء إلا أن ذلك القيام مقام موسى كان له بحكم المنزلة في النبوة وانتفى ههنا بدليل الاستثناء.

[١٤٠٠] قال الآمدي: الوجه الثاني من وجهي الاستدلال بهذا الحديث هو أن من جملة منازل هارون بالنسبة إلى موسى أنه كان شريكاً له في الرسالة، ومن لوازمه استحقاق الطاعة بعد وفاة موسى لو بقي فوجب أن يثبت ذلك لعلي إلا أنه امتنع الشركة في الرسالة فوجب أن يبقى مفترض الطاعة على الأمة بعد النبي ﷺ عملاً بالدليل بأقصى ما يمكن. ٥

[١٤٠١] **الجواب منع صحة الحديث** كما منعه الآمدي، وعند المتحدثين أنه صحيح وإن كان من قبيل الآحاد، **أو** نقول على تقدير صحته: لا عموم له في المنازل بل **المراد استخلافه على قومه في قوله: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي﴾ لاستخلافه على المدينة** أي المراد من الحديث أن علياً خليفة منه على المدينة في غزوة تبوك كما أن هارون كان خليفةً لموسى في قومه حال غيبته، **ولا** ١٠ **يلزم دوامه** أي دوام استخلاف موسى **بعد وفاته** فإن قوله: ﴿اخْلُفْنِي﴾ لا عموم له بحيث يقتضي الخلافة في كل زمان بل المتبادر استخلافه مدة غيبته، **ولا يكون** حينئذٍ **عدم دوامه** بعد وفاة موسى لقصور دلالة اللفظ عن استخلافه فيه **عزلاً له** كما لو صرّح بالاستخلاف في بعض التصرفات دون بعضها **ولا عزله إذا انتقل إلى مرتبةٍ أعلى وهو الاستقلال بالنبوة منفراً** ١٥ يعني وإن سلمنا تناول اللفظ لما بعد الموت وأن عدم بقاء خلافته بعد عزلٍ له لم يكن ذلك العزل منفراً عنه وموجباً لنقصانه في الأعين. وبيانه أنه وإن عزل عن خلافة موسى فقد صار بعد العزل مستقلاً بالرسالة والتصرف عن الله تعالى وذلك أشرف وأعلى من كونه مستخلف موسى مع الشركة في الرسالة **كيف والظاهر متروك** أي وإن فرض أن الحديث ٢٠ يعم المنازل كلها كان عاماً مخصوصاً **لأن من منازل هارون كونه أخاً** نسبياً **ونبياً** والعام المخصوص ليس حجة في الباقي أو حجيته ضعيفة، ولو ترك قوله: ﴿وَنَبِيّاً﴾ لكان أولى.

[١٤٠٢] ثم شرع في الجواب عن الوجه الثاني بقوله: **هذا ونفاذ أمر هارون بعد وفاة موسى لنبوته لا للخلافة** عن موسى كما اعترفتم به في هذا الوجه **وقد نفى النبوة** ههنا لاستحالة كون علي نبياً **فيلزم نفي مسببه** الذي هو افتراض الطاعة ونفاذ الأمر.

٥ [١٤٠٣] **الثالث** من وجوه السنة **قوله** عليه السلام: **«سلموا على علي بإمرة المؤمنين»** بكسر الهمزة.

[١٤٠٤] **الجواب منع صحة الحديث للقاطع المتقدم** الدال على عدم النص الجلي.

[١٤٠٥] **وكذا قوله: «أنت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي دِيني»**

١٠ بكسر الدال، **وقوله: «إنه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغرّ المحجلين»**.

[١٤٠٦] **وبعد الأجوبة المفصلة** على الوجوه المذكورة نقول: **هذه النصوص** التي تمسكوا بها في إمامة علي رضي الله عنه **معارضة بالنصوص الدالة على إمامة أبي بكر** رضي الله عنه **وهي من وجوه؛ الأول قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُم فِي الأَرْضِ﴾** كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم

١٥ الذي ارتضى لهم، والخطاب للصحابة **وأقل الجمع ثلاثة ووعد الله حق** فوجب أن يوجد في جماعةٍ منهم خلافة يتمكن بها الدين **ولم يوجد** على هذه الصفة **إلا خلافة الخلفاء الأربعة فهي التي وعد الله بها.**

[١٤٠٧] **الثاني قوله تعالى: ﴿قُل لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الأَعْرَابِ سَتُدْعَونَ إِلَى قَومٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَو يُسْلِمُونَ﴾ وليس الداعي** إلى هؤلاء القوم لطلب الإسلام

٢٠ **محمداً لقوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ﴾ إلى قوله: ﴿قُل لَن تَتَّبِعُونَا﴾** كذلكم قال الله: ﴿مِن قَبْلُ﴾ فقد علم النبي صلى الله عليه وسلم من هذه الآية أنهم لا يتبعون أبداً فكيف يدعوهم إلى القتال، وأيضاً فإن المخلفين لم يدعوا إلى المحاربة في حياته عليه السلام **ولا علياً لأنه لم يتفق له** في أيام خلافته **قتال لطلب الإسلام** بل لطلب الإمامة

ورعاية حقوقها **ولا من نعده** من الولاة والحكام **لأنهم عندنا ظلمة وعندهم كفار فلا يليق بهم قوله: ﴿فَإِن تُطِيعُوا يُؤْتِكُمُ اللهُ أَجْراً حَسَناً﴾** الآية **فهو** أي ذلك الداعي الذي يجب باتباعه الأجر الحسن وبتركه العذاب الشديد **أحد الخلفاء الثلاثة ويلزم خلافة أبي بكر لعدم القائل بالفصل** بل الظاهر أنه أبو بكر وأن القوم

٥ المذكورين بنو حنيفة أصحاب مسيلمة.

[١٤٠٨] **الثالث: لو كانت إمامة أبي بكر باطلة لما كان** أبو بكر **معظماً** ممدوحاً **عند الله لكنه معظم وأفضل الخلق عنده** بعد رسول الله، **وسنزيده شرحاً** وبياناً في مسألة الأفضلية.

[١٤٠٩] **الرابع: كانت الصحابة وعلي يقولون: يا خليفة رسول الله، وقد قال**

١٠ **تعالى فيهم: ﴿أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾** فتكون خلافته حقاً.

[١٤١٠] **الخامس: لو كانت الإمامة حق علي ولم تعنه الأمة عليه** كما تزعمون **لكانوا شرّ الأمم لكنهم خير أمة يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** كما دلّ عليه نص القرآن.

[١٤١١] **السادس: قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر» وأقل**

١٥ **مراتب الأمر الجواز. قالت الشيعة: هذا خبر واحد** فلا يجوز أن يتمسك به فيما يطلب فيه اليقين. **قلنا: ليس أقل من خبر الطير** الذي يستدلونه به على الأفضلية كما سيأتي إن شاء الله تعالى، **و** لا من خبر **المنزلة** الذي مرّ **وهم يدّعون فيما يوافق مذهبهم التواتر وفيما يخالفه الآحاد تحكماً** فلا يكون ذلك الادّعاء مقبولاً.

[١٤١٢] **السابع: قوله ﷺ: «الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم تصير ملكاً عضوضاً»**

٢٠ فقد حكم بأن القائمين بالأمر في مدة ثلاثين سنة بعده ﷺ موصوفون بالخلافة عنه في أمر الدين وإعلاء كلمة الله، وأن القائمين به بعدها من أهل الدنيا موصوفون بكونهم ملوكاً وذلك دليلٌ ظاهر على صحة خلافة الخلفاء الأربعة.

[١٤١٣] **الثامن أنه ﷺ استخلف أبا بكر في الصلاة** حال مرضه واقتدى به **وما عزله** كما مرّ تقريره **فيبقى** بعده **إماماً فيها فكذا في غيرها إذ لا قائل بالفصل، ولذلك قال علي ﷺ: قدّمك رسول الله في أمر الدنيا أفلا نقدّمك في أمر دنيانا.**

[١٤١٤] **تذنيب؛ إمامة الأئمة الثلاثة تعلم ما يثبت منها ببعض الوجوه المذكورة**

٥ يريد أن ما ذكرناه إنما كان لإثبات إمامة أبي بكر، وأما إمامة الأئمة الثلاثة الباقية فأنت تعلم أنها أو بعضاً منها يمكن إثباتها ببعض الوجوه السابقة مثل قوله تعالى: ﴿وَعَدَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية، وقوله ﷺ: «الخلافة بعدي» الحديث، وقوله: «اقتدوا بالذين من بعدي» إلى آخره.

[١٤١٥] **وطريقه** المعوّل عليه **في حق عمر نص أبي بكر** وذلك أنه دعا في

١٠ مرضه عثمان بن عفان وأمره أن اكتب «هذا ما عهد أبو بكر بن أبي قحافة آخر عهده من الدنيا وأول عهده بالعقبى حالة يبر فيها الفاجر ويؤمن فيها الكافر إني استخلفت عليكم عمر بن الخطاب فإن أحسن السيرة فذلك ظني به والخير أردت وإن تكن الأخرى فسيعلم الذين ظلموا أي منقلبٍ ينقلبون»، **وفي حق عثمان وعلي البيعة** فإن عمر لم ينص على أحد بل جعل الإمامة شورى

١٥ بين ستة وهم عثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص، وقال: لو كان أبو عبيدة بن الجراح حياً لما ترددت فيه. وإنما جعلها شورى بينهم لأنه رآهم أفضل ممن عداهم وأنه لا يصلح للإمامة غيرهم وقال في حقهم: مات رسول الله ﷺ وهو عنهم راضٍ ولم يترجح في نظره واحدٌ منهم، فأراد أن يستظهر برأي غيره في التعيين ولذلك قال: إن

٢٠ انقسموا اثنين وأربعة فكونوا مع الأربعة، ميلاً منه إلى الأكثر لأن رأيهم إلى الصواب أقرب، وإن تساووا فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن، ولم يعين أحداً منهم للصلاة عليه كيلا يفهم منه أنه عيّنه بل وصى به إلى صهيب، ولما تشاوروا اتفقوا على عثمان وبايعه عبد الرحمن، ولما استشهد عثمان اتفق الناس على بيعة علي ﷺ.

المقصد الخامس
في أفضل الناس بعد رسول الله

[١٤١٦] هو عندنا وأكثر قدماء المعتزلة أبو بكر ﷺ وعند الشيعة وأكثر متأخري المعتزلة علي. لنا وجوه؛

[١٤١٧] الأول قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الأَتْقَى ۝ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى﴾. قال أكثر المفسرين: و قد اعتمد عليه العلماء أنها نزلت في أبي بكر فهو أتقى ومن هو أتقى فهو أكرم عند الله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أَتْقَاكُمْ﴾ وهو أي الأكرم عند الله هو الأفضل فأبو بكر أفضل ممن عداه من الأمة، وأيضاً فقوله: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِندَهُ مِن نِعْمَةٍ تُجْزَى﴾ يصرفه عن الحمل على علي إذ عنده نعمة التربية فإن النبي ربّى علياً وهي نعمةٌ تجزى وإذا لم يحمل عليه تعين أبو بكر للإجماع على أن ذلك الأتقى هو أحدهما لا غير.

[١٤١٨] الثاني قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» عمّ الأمر بالاقتداء فيدخل في الخطاب علي وهو يشعر بالأفضلية إذ لا يؤمر الأفضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عندهم إذ لا يجوّزون إمامة المفضول أصلاً كما سيأتي.

[١٤١٩] الثالث قوله ﷺ لأبي الدرداء: «والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على رجلٍ أفضل من أبي بكر».

[١٤٢٠] الرابع قوله ﷺ لأبي بكر وعمر: «هما سيدا كهول أهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين».

[١٤٢١] الخامس قوله ﷺ: «ما ينبغي لقومٍ فيهم أبو بكر أن يتقدم عليه غيره.

[١٤٢٢] السادس تقديمه في الصلاة مع أنها أفضل العبادات، وقوله: «يأبى الله ورسوله إلا أبا بكر» وفي معناه قوله: «يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر» وذلك أن بلالاً أذّن بالصلاة في أيام مرضه فقال النبي ﷺ لعبد الله بن زمعة: «اخرج

وقل لأبي بكر يصلي بالناس» فخرج فلم يجد على الباب إلا عمر في جماعةٍ ليس فيهم أبو بكر فقال: يا عمر صلِّ بالناس. فلما كبّروا كان رجلاً صيتاً وسمع عليه السلام صوته؛ قال ذلك ثلاث مرات.

[١٤٢٣] **السابع قوله عليه السلام: «خير أمتي أبو بكر ثم عمر».**

٥ [١٤٢٤] **الثامن قوله عليه السلام: «لو كنتُ متخذاً خليلاً دون ربي لاتخذتُ أبا بكر خليلاً ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي أوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في أمتي».**

[١٤٢٥] **التاسع قوله عليه السلام** وقد ذكر عنده أبو بكر: **«وأين مثل أبي بكر كذّبني الناس وصدّقني وآمن بي وزوّجني ابنته وجهّزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي**
١٠ **ساعة الخوف».**

[١٤٢٦] **العاشر قول علي رضي الله عنه: خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم، وقوله: إذ قيل له: ما توصي** أي ما توصي وما تعين من يقوم مقامك بعدك **ما أوصى رسول الله حتى أوصى، ولكن إن أراد الله بالناس خيراً جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم.**

١٥ [١٤٢٧] **لهم** أي للشيعة ومن وافقهم **فيه** أي في بيان أفضلية علي **مسلكان؛ الأول ما يدل عليه** أي على كونه أفضل **إجمالاً وهو وجوه؛**

[١٤٢٨] **الأول آية المباهلة** وهي قوله تعالى: ﴿تَعَالَوا نَدْعُ أَبْنَاءنَا وَأَبْنَاءكُمْ وَنِسَاءنَا وَنِسَاءكُمْ وَأَنفُسَنَا وأَنفُسَكُمْ﴾. **وجه الاحتجاج أن قوله** تعالى: ﴿**وَأَنفُسَنَا**﴾ **لم يرد به نفس النبي** لأن الإنسان لا يدعو نفسه **بل المراد به علي. دلّت**
٢٠ **عليه الأخبار الصحيحة** والروايات الثابتة عند أهل النقل أنه عليه السلام دعا علياً إلى ذلك المقام **وليس نفس علي نفس محمد** حقيقة **فالمراد المساواة** في الفضل والكمال **فترك العمل به في فضيلة النبوة وبقي حجة في الباقي** فيساوي النبي في كل فضيلة سوى النبوة فيكون أفضل من الأمة.

[١٤٢٩] **وقد يمنع أن المراد بـ** ﴿وَأَنفُسَنَا﴾ **علي** وحده **بل جميع قراباته وجدمه** النازلون عرفاً منزلة نفسه ﷺ **داخلون فيه يدل عليه صيغة الجمع.**

[١٤٣٠] **الثاني جبر الطير وهو قوله** ﷺ حين أهدي إليه طائر مشوي: «**اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير» فأتى علي** وأكل مع الطائر **والمحبة من الله كثرة الثواب والتعظيم** فيكون هو أفضل وأكثر ثواباً.

[١٤٣١] **وأجيب بأنه لا يفيد كونه أحب إليه في كل شيء لصحة التقسيم وإدخال لفظ الكل والبعض** ألا ترى أنه يصح أن يستفسر ويقال: أحب خلقه إليه في كل شيء أو في بعض الأشياء وحينئذٍ جاز أن يكون أكثر ثواباً في شي دون آخر فلا يدل على الأفضلية مطلقاً.

[١٤٣٢] **الثالث قوله** ﷺ **في ذي الثدية: «يقتله خير الخلق»** وفي رواية «خير هذه الأمة» **وقد قتله علي.**

[١٤٣٣] **وأجيب بأنه ما باشر قتله فيكون من باشره من أصحابه خيراً منه** ومن سائر الخلق وهو باطلٌ إجماعاً، **وأيضاً فمخصوصٌ بالنبي** أي هو خارجٌ من الخلق المذكور في الحديث وإلا كان علي خيراً منه **ويضعف حينئذٍ عمومه للباقي** وقيل: الصواب في الجواب أن علياً حين قتله كان أفضل الخلق لأن قتله إياه كان في زمن خلافته بعد ذهاب المشايخ الثلاثة.

[١٤٣٤] **الرابع قوله** ﷺ: **«أخي ووزيري وخير من أتركه بعدي يقضي دِيني وينجز وعدي علي بن أبي طالب».**

[١٤٣٥] **وأجيب بأنه** لا دلالة للأخوّة والوزارة على الأفضلية، وأما باقي الكلام فإنه **يدل على أنه خير من يتركه قاضياً** لدِينه **ومنجزاً** لوعده وذلك لأن قوله يقضي مفعول ثانٍ لا تركه أو حال من مفعوله وحينئذٍ **فلا يتناول الكل.**

[١٤٣٦] **الخامس قوله** ﷺ **لفاطمة: «أما ترضين أني زوّجتك من خير أمتي».**

[١٤٣٧] وأجيب بأنه لا يلزم منه كونه جيراً من كل وجه، ولعل المراد جيرهم لها باعتبار القرابة والشفقة ورعاية الموافقة.

[١٤٣٨] السادس قوله ﷺ: «جير من أتركه بعدي علي».

[١٤٣٩] وأجيب بما مرّ من أنه لا يلزم كونه خيراً من كل وجه بل جاز أن يكون ذلك في قضاء الدِين وإنجاز الوعد.

[١٤٤٠] السابع قوله ﷺ: «أنا سيد العالمين وعلي سيد العرب» قالت عائشة رضي الله عنها: كنتُ عند النبي إذ أقبل علي فقال: «هذا سيد العرب». فقلتُ: بأبي أنت وأمي يا رسول الله ألست سيد العرب. فقال: «أنا» الحديث.

[١٤٤١] أجيب بأن السيادة هي الارتفاع لا الأفضلية وإن سلم فهو كالخبر لا عموم له فلا يلزم كونه سيداً في كل شيء بل في بعض الأشياء.

[١٤٤٢] الثامن قوله ﷺ لفاطمة: «إن الله اطلع على أهل الأرض واجتار منهم أباكِ فاتخذه نبياً ثم اطلع ثانيةً واجتار منهم بعلك».

[١٤٤٣] وأجيب بأنه لا عموم فيه فلعله اجتاره للجهاد أو لبعلية فاطمة.

[١٤٤٤] التاسع أنه ﷺ لما آجى بين الصحابة اتخذه أجاً لنفسه وذلك يدل على علوّ رتبته وأفضليته.

[١٤٤٥] قيل: لا دلالة لاتخاذه أخاً على أفضليته إذ لعل ذلك لزيادة شفقته عليه للقرابة وزيادة الألفة والخدمة.

[١٤٤٦] العاشر قوله ﷺ بعد ما بعث أبا بكر وعمر إلى جيبر فرجعا منهزمين: «لأعطين الراية اليوم رجلاً يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله كرّاراً غير فرّار» وأعطاها علياً فإنه روي أن ﷺ بعث أبا بكر أولاً فرجع منهزماً وبعث عمر ثانياً فرجع كذلك فغضب النبي ﷺ لذلك فلما أصبح خرج إلى الناس ومعه

راية فقال: «لأعطين» إلى آخره فتعرّض له المهاجرون والأنصار فقال ﷺ: «أين علي». فقيل: إنه أرمد العين. فتفل في عينه ثم دفع إليه الراية **وذلك يدل على أن ما وصفه به لم يوجد في غيره** ويلزم منه أن يكون أفضل ممن عداه.

[١٤٤٧] **فقيل:** نفي هذا **المجموع لا يجب أن يكون بنفي كل جزءٍ منه بل يجوز أن يكون بنفي كونه كرّاراً غير فرّار ولا يلزم حينئذٍ الأفضلية مطلقاً** بل في كونه كرّاراً غير فرّار.

[١٤٤٨] **الحادي عشر قوله تعالى في حق النبي: ﴿فَإِنَّ اللهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾** والمراد **بـ﴿صَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ علي كما نقله كثيرٌ من المفسرين** والمولى بمعنى الناصر واختصاص علي من بين الصحابة بنصرة النبي يدل على أنه أفضل منهم لأن نصرته من أفضل العبادات، وأيضاً بدأ الله بنفسه ثم بجبريل ثم بعلي فدل على كونه أفضل من غير.

[١٤٤٩] **فقيل:** دليلكم على أن المراد به علي **معارضٌ بما عليه الأكثر من العموم** الشامل له ولغيره **و** بما عليه **قوم** من المفسرين كالضحاك وغيره **من أن المراد أبو بكر وعمر.**

[١٤٥٠] **الثاني عشر قوله ﷺ: «من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى عيسى في عبادته فلينظر إلى ابن أبي طالب» فقد ساواه** النبي ﷺ **بالأنبياء** المذكورين **وهم أفضل من سائر الصحابة إجماعاً** فكذا من ساواهم.

[١٤٥١] **وأجيب بأنه تشبيهٌ** لعلي بكل واحدٍ من هؤلاء الأنبياء في فضيلةٍ واحدة **ولا يدل على المساواة** في كل فضيلة لكل واحدٍ منهم **وإلا كان علي أفضل من الأنبياء** المذكورين **لمشاركته** ومساواته حينئذٍ **لكلٍّ** منهم **في فضيلته واختصاصه بفضيلة الآخرين والإجماع** منعقدٌ قبل ظهور المخالف الثابت **على أن الأنبياء أفضل من الأولياء.**

[١٤٥٢] المسلك الثاني ما يدل عليه أي على كون أفضل تفصيلاً وهو أن فضيلة المرء على غيره إنما تكون بما له من الكمالات، وقد اجتمع في علي منها ما تفرّق في الصحابة وهي أمور؛

[١٤٥٣] الأول العلم، وعلي أعلم الصحابة لأنه كان في غاية الذكاء والحرص على التعلم، ومحمد ﷺ أعلم الناس وأحرصهم على إرشاده وكان في صغره في حجره وفي كبره ختناً له يدخل عليه كل وقت، وذلك الذي ذكرناه من صفاته وصفات معلمه يقتضي بلوغه في العلم كل مبلغ، وأما أبو بكر فاتصل بخدمته في كبره وكان يصل إليه في اليوم مرةً أو مرتين، ولقوله عليه السلام: «أقضاكم علي» والقضاء يحتاج إلى جميع العلوم فيكون أعلم فيها جميعاً فلا يعارضه نحو أفرضكم زيد وأقرؤكم أبيّ فإنهما يدلان على التفضيل في علم الفرائض وعلم القراءة فقط ولقوله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾ أي حافظة، وأكثر المفسرين على أنه علي ومقام المدح يقتضي الاختصاص بما مدح به ولأنه أي علياً نهى عمر عن رجم من ولدت لستة أشهر ونبّهه على أن قوله تعالى: ﴿وَالوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَولاَدَهُنَّ حَولَينِ كَامِلَينِ﴾ مع قوله: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلاَثُونَ شَهْراً﴾ يدل على أن أقل مدة الحمل ستة أشهر، و نهاه أيضاً عن رجم الحاملة التي أقرّت عنده بالزنا وقال: إن كان لك سلطان عليها فما سلطانك على ما في بطنها فقال عمر في كل واحدةٍ من القضيتين: لولا علي لهلك عمر. ولقول علي: لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم والمقصود إحاطة علمه بما في هذه الكتب الأربعة لا جواز الحكم بما نسخ منها فلا يتجه عليه اعتراض أبي هاشم بأن التوراة منسوخة فكيف يجوز الحكم بها، ويدل على ما ذكرناه قوله: والله ما من آيةٍ نزلت في برٍّ أو بحر أو سهلٍ أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيءٍ نزلت ويؤيده أن أول كلامه مشتملٌ على الفرض

والتقدير، وليس يلزم منه جواز الحكم كما تشهد به الفطرة السليمة **ولأن علياً ذكر في خطبته من أسرار التوحيد والعدل والنبوة والقضاء والقدر ما لم يقع مثله في كلام** سائر **الصحابة** فدل على أنه أعلم **ولأن جميع الفرق ينتسبون إليه في الأصول** الكلامية **والفروع** الفقهية **وكذا المتصوفة في علم تصفية الباطن** فإن خرقة المشايخ
٥ تنتهي إليه، **وابن عباس رئيس المفسرين تلميذه وكان في الفقه والفصاحة في الدرجة القصوى، وعلم النحو إنما ظهر منه وهو الذي** تكلم فيه أولاً و **أمر أبا الأسود الدئلي بتدوينه** كما هو المشهور، **وكذا علم الشجاعة وممارسة الأسلحة وكذا علم الفتوّة والأخلاق** فإنه كان أعلم بها من غيره.

[١٤٥٤] **الثاني** من تلك الأمور **الزهد. اشتهر عنه أنه مع اتساع أبواب الدنيا**
١٠ **عليه ترك التنعم وتخشّن في المآكل والملابس** ولم يلتفت إلى الملاذ **حتى قال للدنيا: طلّقتكِ ثلاثاً.**

[١٤٥٥] **الثالث الكرم** قد اشتهر عنه أنه **كان يؤثر المحاويج** والمساكين **على نفسه وأهله** وكان ذلك عادة منه **حتى تصدّق في الصلاة بخاتمه ونزل** في شأنه **ما نزل** على ما مرّ **وتصدّق** أيضاً **في ليالي صيامه المنذور بما كان فطوره ونزل فيه ﴿وَيُطْعِمُونَ**
١٥ **الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾.**

[١٤٥٦] **الرابع الشجاعة. تواتر مكافحته للحروب ولقاء الأبطال وقتل أكابر الجاهلية حتى قال ﷺ يوم الأحزاب: «لضربة علي خير من عبادة الثقلين» وتواتر وقائعه في خيبر وغيره.**

[١٤٥٧] **الخامس حسن خلقه** قد اشتهر ذلك منه **حتى نسب إلى الدعابة** وقد
٢٠ قال ﷺ: «حسن الخلق من الإيمان».

[١٤٥٨] **السادس مزيد قوته حتى قلع باب خيبر بيده وقال: ما قلعت باب خيبر بقوةٍ جسمانية لكن بقوة الهية.**

[١٤٥٩] السابع نسبه وقربه من الرسول نسباً ومصاهرةً وهو غير خفي، وعباس وإن كان عم النبي ﷺ لكن كان أخا عبد الله من الأب وأبو طالب أخاه من الأب والأم.

[١٤٦٠] الثامن اختصاصه بصاحبة كفاطمة سيدة نساء العالمين وولدين كالحسن والحسين وهما سيدا شباب أهل الجنة كما ورد في الحديث ثم أولاد أولاده ممن اتفق الأنام على فضلهم على العالمين، حتى كان أبو يزيد مع علوّ طبقته سقّاءً في دار جعفر الصادق ﷺ، و كان معروف الكرخي بوّاب دار علي بن موسى الرضا هذا مما لا شبهة في صحته فإن معروفاً كان صبياً نصرانياً فأسلم على يده علي بن موسى وكان يخدمه، وأما أبو يزيد فلم يدرك جعفراً بل هو متأخرٌ عن معروف ولكنه كان يستفيض من روحانية جعفر فلذلك اشتهر انتساباً إليه، وإذا اجتمعت هذه الصفات المذكورة في علي وجب أن يكون أفضل من غيره.

[١٤٦١] والجواب عن الكل أنه يدل على الفضيلة وأما الأفضلية فلا؛ كيف ومرجعها أي مرجع الأفضلية التي نحن بصددها إلى كثرة الثواب والكرامة عند الله وذلك يعود إلى الاكتساب للطاعات والإخلاص فيها وما يعود إلى نصرة الإسلام ومآثرهم في تقوية الدين ومن المعلوم في كتب السير أن أبا بكر لما أسلم اشتغل بالدعوة إلى الله فأسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة بن عبيد الله والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون فتقوّى بهم الإسلام، وكان دائماً في منازعة الكفار وإعلاء دين الله في حياة النبي ﷺ وبعد وفاته.

[١٤٦٢] واعلم أن مسألة الأفضلية لا مطمع فيها في الجزم واليقين إذ لا دلالة للعقل بطريق الاستقلال على الأفضلية بمعنى الأكثرية في الثواب بل مستندها النقل وليست هذه المسألة مسألة يتعلق بها عمل فيكتفى فيها بالظن الذي هو كافٍ في الأحكام العملية بل هي مسألةٌ عملية يطلب فيها اليقين والنصوص

المذكورة من الطرفين بعد تعارضها لا تفيد القطع على ما لا يخفى على منصف لأنها بأسرها إما آحاد أو ظنية الدلالة مع كونها متعارضة أيضاً، وليس الاختصاص بكثرة أسباب الثواب موجباً لزيادته قطعاً بل ظناً لأن الثواب تفضلٌ من الله كما عرفته فيما سلف فله أن لا يثيب المطيع ويثيب غيره وثبوت الإمامة وإن

٥ كان قطعياً لا يفيد القطع بالأفضلية بل غايته الظن كيف ولا قطع بأن إمامة المفضول لا تصح مع وجود الفاضل، **لكنّا وجدنا السلف قالوا بأن الأفضل أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وحسن ظننا بهم يقضي بأنهم لو لم يعرفوا ذلك لما أطبقوا عليه فوجب علينا اتباعهم في ذلك** القول **وتفويض ما هو الحق فيه إلى الله**.

[١٤٦٣] قال الآمدي: وقد يراد بالتفضيل اختصاص أحد الأشخاص عن

١٠ الآخر إما بأصل فضيلةٍ لا وجود لها في الآخر كالعالم والجاهل وإما بزيادةٍ فيها ككونه أعلم مثلاً، وذلك أيضاً مقطوعٌ به فيما بين الصحابة إذ ما من فضيلةٍ تبين اختصاصها بواحدٍ منهم إلا ويمكن بيان مشاركة غيره له فيها وبتقدير عدم المشاركة فقد يمكن بيان اختصاص الآخر بفضيلةٍ أخرى ولا سبيل إلى الترجيح بكثرة الفضائل لاحتمال أن تكون الفضيلة الواحدة أرجح

١٥ من فضائل كثيرة إما لزيادة شرفها في نفسها أو لزيادة كميتها فلا جزم بالأفضلية بهذا المعنى أيضاً.

المقصد السادس في إمامة المفضول مع وجود الفاضل

[١٤٦٤] **منعه قوم** كالإمامية **لأنه قبيحٌ عقلاً فإن من ألزم الشافعي حضور درس بعض آحاد الفقهاء والعمل بفتواه عدّ سفيهاً قاضياً بغير قضية العقل وجوّزه الأكثرون**

٢٠ وقالوا: جعل المفضول رئيساً ومقتدى فيما هو مفضول فيه كما في المثال المذكور مستقبح وأما في غيره كما فيما نحن بصدده فلا **إذ لعله أصلح للإمامة من الفاضل إذ المعتبر في ولاية كل أمر** والقيام به **معرفة مصالحه ومفاسده وقوة القيام بلوازمه ورب مفضول في علمه وعمله هو بالزعامة** والرياسة **أعرف وبشرائطها أقوم**

وعلى تحمل أعبائها أقدر، **وفصل قومٌ** في هذه المسألة **فقالوا: نصب الأفضل إن أثار فتنة لم يجب** كما إذا فرض أن العسكر والرعايا لا ينقادون للفاضل بل للمفضول **وإلا وجب.**

المقصد السابع:
أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم

٥

[١٤٦٥] **أنه يجب تعظيم الصحابة كلهم والكف عن القدح فيهم لأن الله** سبحانه وتعالى **عظّمهم وأثنى عليهم في غير موضع من كتابه** كقوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الأَوَّلُونَ مِنَ المُهَاجِرِينَ وَالأَنصَارِ﴾، وقوله: ﴿يَومَ لاَ يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَى بَينَ أَيدِيهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاء عَلَى الكُفَّارِ رُحَمَاء بَينَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعاً سُجَّداً يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنَ اللهِ وَرِضْوَاناً﴾، وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللهُ عَنِ المُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحتَ الشَّجَرَةِ﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على عظم قدرهم وكرامتهم عند الله **والرسول قد أحبهم وأثنى عليهم في أحاديث كثيرة** منها قوله عليه السلام: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» ومنها قوله: «لا تسبّوا أصحابي فلو أن أحدكم أنفق مثل أحد ذهباً ما بلغ مدّ أحدهم ولا نصيفه»، ومنها قوله: «أصحابي لا تتخذوهم غرضاً بعدي فمن أحبهم فبحبي أحبهم ومن أبغضهم فببغضي أبغضهم ومن آذاهم فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله فيوشك أن يأخذه» إلى غير ذلك من الأحاديث المشهورة في الكتب الصحاح.

١٠

١٥

[١٤٦٦] **ثم أن من تأمل سيرهم ووقف على مآثرهم وجدهم في الدين وبذلهم أموالهم وأنفسهم في نصرة الله ورسوله لم يتخالجه شكٌّ في عظم شأنهم وبراءهم عما ينسب إليهم المبطلون من المطاعن ومنعه ذلك** أي تيقنه بحالهم **عن الطعن فيهم ورأى ذلك مجانباً للإيمان، ونحن لا نلوّث كتابنا بأمثال ذلك وهي مذكورة في المطوّلات مع التفصي عنها** فارجع إليها إن أردت الوقوف عليها.

٢٠

[١٤٦٧] وأما الفتن والحروب الواقعة بين الصحابة فالهشامية من المعتزلة أنكروا وقوعها ولا شك أنه مكابرة للتواتر في قتل عثمان ووقعة الجمل وصفين والمعترفون بوقوعها منهم من سكت عن الكلام فيها بتخطئةٍ أو تصويب وهم طائفة من أهل السنة فإن أرادوا أنه اشتغال بما لا يعني فلا بأس به إذ قال الشافعي وغيره ٥ من السلف: تلك دماء طهّر الله عنها أيدينا فلنطهّر عنها ألسنتنا، وإن أرادوا أنّا لا نعلم أوقعت أم لا فباطل لوقوعها قطعاً وأنت خبيرٌ بأن الشق الثاني من الترديد ينافي الاعتراف بوقوعها.

[١٤٦٨] واتفق العمرية أصحاب عمرو بن عبيد والواصلية أصحاب واصل بن عطاء على ردّ شهادة الفريقين. قالوا: لو شهد الجميع بباقة بقل لم نقبلها؛ أما ١٠ العمرية فلأنهم يرون فسق الجميع من الفريقين، وأما الواصلية فلأنهم يفسقون أحد الفريقين لا بعينه فلا يعلم عدالة شيءٍ منهما والذي عليه الجمهور من الأمة هو أن المخطئ قتلة عثمان ومحاربو علي لأنهما إمامان فيحرم القتل والمخالفة قطعاً إلا أن بعضهم كالقاضي أبي بكر ذهب إلى أن هذه التخطئة لا تبلغ إلى حدّ التفسيق، ومنهم من ذهب إلى التفسيق كالشيعة وكثير ١٥ من أصحابنا.

خاتمة للمرصد الرابع
في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

[١٤٦٩] أوجبه قوم ومنعه آخرون، والحق أنه تابعٌ للمأمور به والمنهي عنه فيكون الأمر بالواجب واجباً وبالمندوب مندوباً والنهي عن الحرام واجباً وعن المكروه ٢٠ مندوباً، ثم أنه فرض كفاية لا فرض عين فإذا قام به قوم سقط عن الآخرين لأن غرضه يحصل بذلك، وإذا ظنّت كل طائفة أنه لم يقم به الآخر أثم الكل بتركه وهو عندنا من الفروع وعند المعتزلة من الأصول.

[١٤٧٠] قال الآمدي: ذهب بعض الروافض إلى أنه لا يجب بل لا يجوز الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا بنصب الإمام واستنابته كما في إقامة الحدود وذهب من عداهم إلى وجوبه مطلقاً، ثم اختلفوا فذهب أهل السنة إلى وجوبه شرعاً، والجبائي وابنه إلى وجوبه عقلاً ثم اختلفا فقال الجبائي: يجب مطلقاً فيما يدرك حسنه وقبحه عقلاً، وقال أبو هاشم: إن تضمن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دفع ضررٍ عن الآمر والناهي ولا يندفع عنه إلا بذلك وجب وإلا فلا.

[١٤٧١] والذي يدل على وجوبه عندنا الإجماع فإن القائل قائلان؛ قائلٌ بوجوبه مطلقاً وقائلٌ بوجوبه باستنابة الإمام فقد اتفق الكل على وجوبه في الجملة والكتاب كقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الخَيرِ وَيَأْمُرُونَ بِالمَعْرُوفِ وَيَنْهَونَ عَنِ المُنكَرِ﴾، والسنة كقوله ﷺ: «لتأمرنّ بالمعروف ولتنهنّ عن المنكر أو ليسلطن الله شراركم على خياركم فيدعو خياركم فلا يستجاب» وأما عدم توقف جوازه على استنابة الإمام فيدل عليه أن كل واحدٍ من آحاد الصحابة كان يشتغل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بلا استنابة وإذن من الإمام وكان ذلك شائعاً ذائعاً فيما بينهم ولم يوجد نكير فكان إجماعاً على جوازه.

[١٤٧٢] **ولوجوبه** بعد علمه بأن ما يأمر به معروف وأن ما ينهى عنه منكرون وأن ذلك ليس من المسائل الاجتهادية التي اختلف فيها اعتقاد الآمر والمأمور والناهي والمنهي **شرطان؛**

[١٤٧٣] **أحدهما أن يظن أنه لا يصير موجباً لثوران فتنة وإلا لم يجب وكذا** لا يجب **إذا ظن أنه لا يفضي إلى المقصود بل يستحب حينئذٍ إظهاراً لشعار الإسلام** فوجوبه إنما هو إذا جوّز حصول المقصود بلا إثارة فتنة.

[١٤٧٤] **وثانيهما عدم التجسس** والتفتيش عن أحوال الناس **للكتاب والسنة؛ أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَجَسَّسُوا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ الفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية** فإنه يدل على حرمة السعي في إظهار الفاحشة، ولا شك أن التجسس سعى في إظهارها، **وأما السنة فقوله ﷺ: «من تتبع عورة أخيه تتبع الله عورته، ومن تتبع الله عورته فضحه على رؤوس الأشهاد الأولين والآخرين»، وقوله ﷺ: «من ابتلي بشيءٍ من هذه القاذورات فليسترها** بستر الله فإن من أبدى لنا صفحته أقمنا عليه حدّ الله»، **و** أيضاً قد **علم من سيرته ﷺ أنه كان لا يتجسس عن المنكرات بل يسترها ويكره إظهارها؛ جعلنا الله ممن اتبع الهدى واقتدى برسول الله وأصحابه والصالحين من عباده إنه ولي الهداية والتوفيق والحمد لله رب العالمين والصلاة على نبيه محمد وآله وأصحابه أجمعين** والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

تذييل الكتاب

[١٤٧٥] في ذكر الفرق التي أشار إليها الرسول ﷺ بقوله: «ستفرق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي» وكان ذلك من معجزاته حيث وقع ما أخبر به.

[١٤٧٦] قال الآمدي: كان المسلمون عند وفاة النبي عليه السلام على عقيدةٍ واحدة وطريقةٍ واحدة إلا من كان يبطن النفاق ويظهر الوفاق، ثم نشأ الخلاف فيها بينهم أولاً في أمور اجتهادية لا توجب إيماناً ولا كفراً وكان غرضهم منها إقامة مراسم الدين وإدامة مناهج الشرع القويم وذلك كاختلافهم عند قول النبي في مرض موته: «ائتوني بقرطاسٍ أكتب لكم كتاباً لا تضلّوا بعدي» حتى قال عمران: النبي قد غيّبه الوجع حسبنا الله. وكثر اللغط في ذلك حتى قال النبي: «قوموا عني لا ينبغي عندي التنازع». وكاختلافهم بعد ذلك في التخلف عن جيش أسامة فقال قومٌ بوجوب الاتباع لقوله عليه السلام: «جهّزوا جيش أسامة لعن الله من تخلف عنه». وقال قومٌ بالتخلف انتظاراً لما يكون من رسول الله في مرضه وكاختلافهم بعد ذلك في موته حتى قال عمر: من قال: إن محمداً قد مات علوته بسيفي وإنما رفع إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم. وقال أبو بكر: من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد إله محمد فإنه حيٌّ لا يموت، وتلا قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلاَّ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ الآية فرجع القوم إلى قوله. وقال عمر: كأني ما سمعت هذه الآية إلا الآن. وكاختلافهم بعد ذلك في موضع دفنه بمكة أو المدينة أو القدس حتى سمعوا ما روي عنه من أن الأنبياء يدفنون حيث يموتون وكاختلافهم في الإمامة وثبوت الإرث عن النبي كما مرّ وفي قتال مانعي الزكاة حتى قال عمر: كيف نقاتلهم وقد قال عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها

عصموا منّي دماءهم وأموالهم» فقال له أبو بكر: أليس قد قال: «إلا بحقها ومن حقها إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ولو منعوني عقالاً مما أدّوه إلى النبي لقاتلتهم عليه». ثم اختلافهم بعد ذلك في تنصيص أبي بكر على عمر بالخلافة، ثم في أمر الشورى حتى استقر الأمر على عثمان، ثم اختلافهم ٥ في قتله وفي خلافة علي ومعاوية وما جرى في وقعة الجمل وصفين، ثم اختلافهم أيضاً في بعض الأحكام الفروعية كاختلافهم في الكلالة وميراث الجد مع الأخوة وعقل الأصابع وديات الأسنان إلى غير ذلك من الأحكام. وكان الخلاف يتدرج ويترقى شيئاً فشيئاً إلى آخر أيام الصحابة حتى ظهر معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الأسواري وخالفوا ١٠ في القدور إسناد جميع الأشياء إلى تقدير الله ولم يزل الخلاف يتشعب والآراء تتفرق حتى تفرق أهل الإسلام وأرباب المقالات إلى ثلاث وسبعين فرقة.

[١٤٧٧] وإذا عرفت هذا فنقول: **اعلم أن كبار الفرق الإسلامية ثمانية؛ المعتزلة والشيعة والخوارج والمرخئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناخية.**

١٥ الفرقة الأولى المعتزلة

[١٤٧٨] **أصحاب واصل بن عطاء الغزال اعتزل عن مجلس الحسن البصري** وذلك أنه دخل على الحسن رجلٌ فقال: يا إمام الدين ظهر في زماننا جماعةٌ يكفّرون صاحب الكبيرة، يعني وعيدية الخوارج، وجماعة أخرى يرجئون الكبائر ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة ٢٠ فكيف تحكم لنا أن نعتقد في ذلك، فتفكّر الحسن وقبل أن يجيب قال: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمنٌ مطلق ولا كافرٌ مطلق، ثم قام إلى أسطوانةٍ من أسطوانات المسجد **وأجذ يقرر** على جماعةٍ من أصحاب الحسن ما أجاب به من **أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت له المنزلة بين المنزلتين** قائلاً:

إن المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً وليس بكافرٍ أيضاً لإقراره بالشهادتين ولوجود سائر أعمال الخير فيه فإذا مات بلا توبة خلد في النار إذ ليس في الآخرة إلا فريقان؛ فريقٌ في الجنة وفريقٌ في السعير لكن يخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار **فقال الحسن: قد اعتزل عنّا**

٥ **واصل** فلذلك سمي هو وأصحابه معتزلة.

[١٤٧٩] **ويلقبون بالقدرية لإسنادهم أفعال العباد إلى قدرهم** وإنكارهم القدر فيها، **وأنهم قالوا: إن من يقول بالقدر خيره وشره من الله أولى باسم القدرية** منّا وذلك لأن مثبت القدر أحق بأن ينسب إليه من نافيه فنقول: كما يصح نسبة مثبته إليه تصح نسبة النافي أيضاً إذا بالغ في نفيه لأنه ملتبسٌ به،

١٠ **و** لا يمكن حمل القدرية على المثبتين له لأنه **يرده قوله** ﷺ: **«القدرية مجوس هذه الأمة»** فإنه يقتضي مشاركتهم للمجوس فيما اشتهروا به من إثبات خالقين لا في قولهم بأن الله خلق شيئاً ثم أنكره، والنافون له هم المشاركون لهم في تلك الصفاة المشهورة حيث يجعلون العبد خالقاً لأفعاله وينسبون القبائح والشرور إليه دون الله سبحانه **و** يردّه أيضاً

١٥ **قوله** ﷺ في حق القدرية: **«هم خصماء الله في القدر»** ولا خصومة للقائل بتفويض الأمور كلها إليه تعالى إنما الخصومة لمن يعتقد أنه يقدر على ما لا يريد الله بل يكرهه، **و** المعتزلة **لقّبوا أنفسهم بأصحاب العدل والتوحيد** وذلك **لقولهم بوجوب الأصلح ونفي الصفات القديمة** يعني أنهم قالوا: يجب على الله ما هو الأصلح لعباده ويجب أيضاً ثواب المطيع فهو لا يخلُ بما

٢٠ هو واجبٌ عليه أصلاً، وجعلوا هذا عدلاً، وقالوا أيضاً بنفي الصفات الحقيقية القديمة القائمة بذاته تعالى احترازاً عن إثبات قدماء متعددة وجعلوا هذا توحيداً.

[١٤٨٠] وقالوا أي المعتزلة جميعاً بأن القدم أخص وصف الله لا يشاركه فيه ذات ولا صفة وبنفي الصفات الزائدة على الذات وبأن كلامه تعالى مخلوقٌ محدثٌ مركّب من الحروف والأصوات وبأنه غير مرئي في الآخرة بالأبصار و بأن الحسن والقبح عقليان ويجب عليه تعالى رعاية الحكماء والمصلحة في أفعاله وثواب المطيع ٥ والتائب وعقاب صاحب الكبيرة، ثم أنهم بعد اتفاقهم على هذه الأمور المذكورة افترقوا عشرين فرقة يكفّر بعضهم بعضاً؛

[١٤٨١] منهم الواصلية أصحاب أبي حذيفة واصل بن عطاء قالوا بنفي الصفات. قال الشهرستاني: شرعت أصحابه في هذه المسألة بعد ما طالعوا كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم إلى أن ردّوا جميع الصفات إلى ١٠ كونه عالماً قادراً ثم حكموا بأنهما صفتان ذاتيتان اعتباريتان للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم، و قالوا بالقدر أي إسناد أفعال العباد إلى قدرهم وامتناع إضافة الشر إلى الله، و قالوا بالمنزلة بين المنزلتين على ما مرّ تفصيله وذهبوا إلى الحكم بتخطئة أحد الفريقين من عثمان وقاتليه وجوّزوا أن يكون عثمان لا مؤمناً ولا كافراً وأن يخلد في النار وكذا ١٥ علي ومقاتلوه، وحكموا بأن علياً وطلحة والزبير بعد وقعة الجمل لو شهدوا على باقة بقلة لم تقبل شهادتهم كشهادة المتلاعنين أي الزوج والزوجة فإن أحدهما فاسقٌ لا بعينه.

[١٤٨٢] العمرية مثلهم أي مثل الواصلية فيما ذكر من مذهبهم إلا أنهم فسّقوا الفريقين في قصتي عثمان وعلي، وهم منسوبون إلى عمرو بن عبيد ٢٠ وكان من رواة الحديث معروفاً بالزهد تابع واصل بن عطاء في القواعد المذكورة وزاد عليه تعميم التفسيق.

[١٤٨٣] الهذيلية أصحاب أبي هذيل بن حمدان العلاف شيخ المعتزلة ومقرّر طريقتهم؛ أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل عن واصل قالوا بفناء

مقدورات الله وهذا قريبٌ من مذهب جهم حيث ذهب إلى أن الجنة والنار تفنيان، وقالوا: إن حركات أهل الجنة والنار ضرورية مخلوقة لله إذ لو كانت مخلوقةً لهم لكانوا مكلفين ولا تكليف في الآخرة **وأن أهل الخلدين** تنقطع حركاتهم و **يصيرون إلى خمودٍ** دائم وسكون ويجتمع في ذلك السكون اللذات لأهل الجنة والآلام لأهل النار. وإنما ارتكب أبو الهذيل هذا القول لأنه التزم في مسألة حدوث العالم أنه لا فرق بين حوادث لا أول لها وبين حوادث لا آخر لها فقال: لا أقول أيضاً بحركاتٍ لا تنتهي إلى آخرها بل تصير إلى سكون، وتوهم أن ما لزمه في الحركة لا يلزمه في السكون **ولذلك سمى المعتزلة أبا الهذيل جهمي الآخرة** وقيل: إنه قدري الأولى جهمي الآخرة، **و** قالوا: **إن الله عالمٌ بعلمٍ هو ذاته قادرٌ بقدرةٍ هي ذاته** حيٌّ بحياةٍ هي ذاته، وأخذوا هذا القول من الفلاسفة الذين يعتقدون أنه تعالى واحدٌ من جميع جهاته لا تعدد فيه أصلاً بل جميع صفاته راجعةٌ إلى السلوب والإضافات، **و** قالوا: هو **مريدٌ بإرادةٍ** حادثة **لا في محل** وأول من أحدث هذه المقالة هو العلاف، **و** قالوا: **بعض كلامه** تعالى **لا في محل وهو ﴿كُن﴾** وبعضه في محلٍّ آخر كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وذلك لأن تكوين الأشياء بكلمة ﴿كُن﴾ فلا يتصور لها محل، **و** قالوا: **إرادته** تعالى **غير المراد** قيل: لأن إرادته عبارة عن خلقه لشيء وخلقه لشيءٍ مغاير لذلك الشيء بل الخلق عندهم قولٌ لا في محل أعني كلمة ﴿كُن﴾ فتأمل، **و** قالوا: **الحجة** بالتواتر **فيما غاب لا تقوم إلا بخبر عشرين فيهم واحدٌ من أهل الجنة** أو أكثر، وقالوا: لا تخلو الأرض عن أولياء الله تعالى هم معصومون لا يكذبون ولا يرتكبون شيئاً من المعاصي فالحجة قولهم لا التواتر الذي هو كاشفٌ عنه. وتوفى العلاف سنة خمس وثلاثين ومائة، ومن أصحابه أبو يعقوب الشحام.

[١٤٨٤] **النظامية أصحاب إبراهيم بن سيار النظام** وهو من شياطين القدرية طالع كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة. **قالوا: لا يقدر الله أن يفعل بعباده في الدنيا ما لا صلاح لهم فيه، ولا** يقدر **أن يزيد** في الآخرة **أو ينقص من ثوابٍ أو عقاب** لأهل الجنة والنار، وتوهموا أن غاية تنزيهه تعالى عن الشرور والقبائح لا يكون إلا بسلب قدرته عليها فهم في ذلك كمن هرب من المطر إلى الميزاب، **و** قالوا: **كونه** تعالى **مريداً لفعله أنه خالقه** على وفق علمه **و** كونه مريداً **لفعل العبد أنه آمرٌ به، و** قالوا: **الإنسان هو الروح والبدن آلتها** وقد أخذه النظام من الفلاسفة إلا أنه مال إلى الطبيعيين منهم فقال: الروح جسمٌ لطيف سارٍ في البدن سريان ماء الورد في الورد والدهن في اللبن والسمسم، **و** قالوا: **الأعراض** كالألوان والطعوم والروائح وغيرها **أجسام** كما هو مذهب هشام بن الحكم فتارةً يحكم بأن الأعراض أجسام وأخرى بأن الأجسام أعراض، **و** قالوا: **الجوهر مؤلفٌ من الأعراض** المجتمعة **والعلم مثل الجهل** المركّب **والإيمان مثل الكفر** في تمام الماهية، وأخذوا هذه المقالة من الفلاسفة حيث حكموا بأن حقيقتهما حصول الصورة في القوة العاقلة والامتياز بينهما بأمرٍ خارجي هو مطابقة تلك الصورة لمتعلقها وعدم مطابقتها له، **و** قالوا: **الله خلق الخلق** أي المخلوقات **دفعةً** واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً وغير ذلك فلم يكن خلق آدم متقدماً على خلق أولاده إلا أنه تعالى كمن بعض المخلوقات في بعض **والتقدم والتأخر في الكمون والظهور** وهذه المقالة مأخوذةٌ من كلام الفلاسفة القائلين بالخليط والكمون والبروز، **و** قالوا: **نظم القرآن ليس بمعجز** إنما المعجز إخباره بالغيب من الأمور السالفة والآتية وصرف الله العرب عن الاهتمام بمعارضته حتى لو خلاهم لأمكنهم الإتيان بمثله بل بأفصح منه، **و** قالوا: **التواتر** الذي لا يحصى عدده **يحتمل الكذب والإجماع والقياس ليس** شيء منهما **بحجة، و** قالوا **بالطفرة ومالوا إلى الرفض ووجوب النص على الإمام وثبوته** أي ثبوت النص من

النبي على علي ﷺ لكن كتمه عمر، وقالوا: من خان بالسرقة فيما دون نصاب الزكاة كمائة وتسعة وتسعين درهماً وأربعة من الإبل مثلاً أو ظلم به على غيره بالغصب والتعدّي لا يفسق.

[١٤٨٥] الأسوارية أصحاب الأسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا إليه و زادوا عليهم أن الله تعالى لا يقدر على ما أخبر بعدمه أو علم عدمه والإنسان قادرٌ عليه لأن قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فإذا قدر على أحدهما قدر على الآخر فتعلق العلم أو الإخبار من الله تعالى بأحد الطرفين لا يمنع مقدورية الآخر للعبد.

[١٤٨٦] الإسكافية أصحاب أبي جعفر الإسكاف قالوا: الله لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان والمجانين فإنه يقدر عليه.

[١٤٨٧] الجعفرية أصحاب الجعفر بن جعفر ابن مبشر وابن حرب وافقوا الإسكافية و زادوا عليهم متابعةً لابن المبشر أن في فسّاق الأمة من هو شرٌّ من الزنادقة والمجوس والإجماع من الأمة على حد الشرب خطأ لأن المعتبر في الحد هو النص وسارق الحبة فاسق منخلعٌ عن الإيمان.

[١٤٨٨] البشرية هو بشر بن المعتمر كان من أفاضل علماء المعتزلة وهو الذي أحدث القول بالتوليد. قالوا: الأعراض من الألوان والطعوم والروائح وغيرها كالإدراكات من السمع والرؤية تقع أي يجوز أن تحصل متولدةً في الجسم من فعل الغير كما إذا كانت أسبابها من فعله، و قالوا: القدرة والاستطاعة سلامة البنية والجوارح عن الآفات، و قالوا: الله قادرٌ على تعذيب الطفل ولو عذّبه لكان ظالماً لكنه لا يستحسن أن يقال في حقه ذلك بل يجب أن يقال: ولو عذبه لكان الطفل بالغاً عاقلاً عاصياً مستحقاً للعقاب وفيه تناقض إذ حاصله أن الله يقدر أن يظلم ولو ظلم لكان عادلاً.

[١٤٨٩] **المزدارية هو أبو موسى عيسى بن صبيح المزدار** هذا لقبه وهو من باب الافتعال من الزيارة **وهو تلميذ بشر** أخذ العلم عنه وتزهّد حتى سمي راهب المعتزلة **قال: الله قادرٌ على أن يكذب ويظلم** ولو فعل لكان إلهاً كاذباً ظالماً؛ تعالى الله عما قاله علوّاً كبيراً، **ويجوز أن يقع فعلٌ من فاعلين تولداً** لا مباشرةً، قال: **والناس قادرون على مثل القرآن وأحسن منه نظماً** وبلاغةً كما قاله النظام، وهو الذي بالغ في حدوث القرآن وكفّر القائل بقدمه، قال: **ومن لابس السلطان كافر لا يوارث** أي لا يرث ولا يورث منه، **وكذا من قال بخلق الأعمال وبالرؤية** كافرٌ أيضاً.

[١٤٩٠] **الهشامية هو هشام بن عمرو الغوطي** الذي كان مبالغاً في القدر أكثر من مبالغة سائر المعتزلة **قالوا: لا يطلق اسم الوكيل على الله** مع وروده في القرآن **لاستدعائه موكلاً** ولم يعلموا أن الوكيل في أسمائه بمعنى الحفيظ كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنتَ عَلَيهِم بِوَكِيلٍ﴾، **ولا يقال: ألّف الله بين القلوب** مع أنه مخالفُ لقوله تعالى: ﴿مَا أَلَّفَت بَينَ قُلُوبِهِمۡ وَلَكِنَّ اللهَ أَلَّفَ بَينَهُمْ﴾، **و** قالوا: **الأعراض لا تدل على الله ولا** على **رسوله** أي هي لا تدل على كونه تعالى خالقاً لها ولا تصلح دلالة على صدق مدّعى الرسالة إنما الدال هو الأجسام ويلزمهم على ذلك أن فلق البحر وقلب العصا حية وإحياء الموتى لا يكون دليلاً على صدق من ظهر على يده، **و** قالوا: **لا دلالة في القرآن على حلالٍ وحرام والإمامة لا تنعقد مع الاختلاف** بل لا بد من اتفاق الكل. قيل: ومقصودهم الطعن في إمامة أبي بكر إذ كانت بيعته بلا اتفاق من جميع الصحابة لأنه بقي في كل طرف طائفة على خلافه **والجنة والنار لم تخلقا بعد** إذ لا فائدة في وجودهما الآن **ولم يحاصر عثمان ولم يقتل** مع كونه متواتراً **ومن أفسد صلاةً** في آخرها وقد **افتتحها أولاً** بشروطها **فأول صلاته معصية منهيٌّ عنه** مع كونه مخالفاً للإجماع.

[١٤٩١] **الصالحية أصحاب الصالحي** ومن مذهبهم أنهم **جوّزوا قيام العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر بالميت** ويلزمهم جواز أن يكون الناس مع اتصافهم بهذه الصفات أمواتاً وأن لا يكون البارئ تعالى حياً، **و** جوّزوا **جلق الجوهر عن الأعراض** كلها.

٥ [١٤٩٢] **الحابطية هو أحمد بن حابط** نسب أتباعه إلى أبيه وهو **من أصحاب النظام؛ قالوا: للعالم إلهان؛ قديمٌ هو الله تعالى ومحدث** هو المسيح، والمسيح **هو الذي يحاسب الناس في الآخرة** وهو المراد بقوله: ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾ وهو الذي يأتي في ظللٍ من الغمام وهو المعني بقوله عليه السلام: «إن الله خلق آدم على صورته»، وبقوله: «يضع الجبار قدمه في النار». وإنما سمي المسيح لأنه
١٠ ذرع الأجسام وأحدثها. قال الآمدي: وهؤلاء كفارٌ مشركون.

[١٤٩٣] **الحدبية هو فضل الحدبي** ومذهبهم مذهب الحابطية إلا أنهم **زادوا التناسخ وأن كل حيوان مكلف** فإنهم قالوا إن الله سبحانه وتعالى أبدع الحيوانات عقلاً بالغين في دارٍ سوى هذه الدار وخلق فيهم معرفته والعلم به وأسبغ عليهم نعمه ثم ابتلاهم وكلّفهم شكر نعمته فأطاعه بعض فأقرّهم
١٥ في دار النعيم التي ابتدأهم فيها وعصاه بعض في الجميع فأخرجهم من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار وأطاعه بعض في البعض دون البعض فأخرجهم إلى دار الدنيا وكساهم هذه الأجساد الكثيفة على صور مختلفة كصورة الإنسان وسائر الحيوانات وابتلاهم بالبأساء والضرّاء والآلام واللذات على مقادير ذنوبهم فمن كانت معاصيه أقل وطاعاته أكثر
٢٠ كانت صورته أحسن وآلامه أقل ومن كان بالعكس فبالعكس، ولا يزال يكون الحيوان في الدنيا في صورةٍ بعد صورة ما دامت مع ذنوبه وهذا عين القول بالتناسخ.

[١٤٩٤] **المعمرية هو معمر بن عباد السلمي؛ قالوا: الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام** وأما الأعراض فتخترعها الأجسام إما طبعاً كالنار للإحراق والشمس للحرارة وإما اختياراً كالحيوان للألوان. قيل: ومن العجب أن حدوث الأجسام وفناءها عند معمر من الأعراض فكيف يقول: إنها من فعل الأجسام، **و** قالوا:
٥ **لا يوصف** الله **بالقدم** لأنه يدل على التقادم الزماني والله سبحانه ليس بزماني **ولا يعلم** الله **نفسه** وإلا اتحد العالم والمعلوم وهو ممتنع **والإنسان لا فعل له غير الإرادة** مباشرةً كانت أو توليداً بناءً على ما ذهبوا إليه من مذهب الفلاسفة في حقيقة الإنسان.

[١٤٩٥] **الثمامية هو ثمامة بن أشرس النميري** كان جامعاً بين سخافة الدين
١٠ وخلاعة النفس **قالوا: الأفعال المتولدة لا فاعل لها** إذ لا يمكن إسنادها إلى فاعل السبب لاستلزامه إسناد الفعل إلى الميت فيما إذا رمى سهماً إلى شخص ومات قبل وصوله إليه ولا إلى الله تعالى لاستلزامه صدور القبيح عنه **والمعرفة متولدةٌ من النظر وأنها واجبةٌ قبل الشرع، واليهود والنصارى والمجوس والزنادقة يصيرون** في الآخرة **تراباً لا يدخلون جنةً ولا ناراً وكذا البهائم والأطفال والاستطاعة**
١٥ **سلامة الآلة** وهي قبل الفعل **ومن لا يعلم خالقه من الكفار معذور، والمعارف كلها ضرورية ولا فعل للإنسان غير الإرادة وما عداها حادثٌ بلا محدث والعالم فعل الله بطبعه** كأنهم أرادوا به ما يقوله الفلاسفة من الإيجاب ويلزمه قدم العالم، وكان ثمامة في زمان المأمون وله عنده منزلة.

[١٤٩٦] **الخياطية أصحاب أبي الحسين بن أبي عمرو الخياط؛ قالوا بالقدر** أي
٢٠ إسناد الأفعال إلى العباد **وتسمية المعدوم شيئاً** أي ثابتاً متقرراً في حال العدم **وجوهراً وعرضاً** أي الذوات المعدومة الثابتة متصفةٌ بصفات الأجناس حالة العدم **وأن إرادة الله كونه** قادراً **غير مكرهٍ ولا كاره، وهي** أي أرادته تعالى **في أفعال نفسه الخلق** أي كونه خالقاً لها **وفي أفعال عباده الآمر** بها، **وكونه سميعاً بصيراً** معناه **أنه عالمٌ بمتعلقهما، وكونه يرى ذاته أو غيره** معناه أنه يعلمه.

[١٤٩٧] **الجاحظية هو عمرو بن بحر الجاحظ** كان من الفضلاء البلغاء في أيام المعتصم والمتوكل وقد طالع كتب الفلاسفة وروّج كثيراً من مقالاتهم بعباراته البليغة اللطيفة **قالوا: المعارف كلها ضرورية ولا إرادة في الشاهد** أي في الواحد منّا **إنما هي** أي إرادته لفعله **عدم السهو** أي كونه عالماً به غير ساهٍ عنه **و** إرادته **لفعل الغير** هي **الميل** أي ميل نفسه **إليه، و** قالوا: **إن الأجسام ذوات طبائع** مختلفة لها آثار مخصوصة كما ذهب إليه الفلاسفة الطبيعيون **ويمتنع انعدام الجواهر** إنما تتبدل الأعراض والجواهر باقية على حالها كما قيل في الهيولى **والنار تجذب إليها أهلها لا أن الله يدخلها** أي يدخلهم فيها **والخير والشر من فعل العبد والقرآن جسد ينقلب تارةً رجلاً وتارةً امرأة.**

[١٤٩٨] **الكعبية هو أبو القاسم بن محمد الكعبي** كان من معتزلة بغداد وتلميذ الجاحظ **قالوا: فعل الرب واقعٌ بغير إرادته** فإذا قيل: إنه تعالى مريدٌ لأفعاله أريد أنه خالقٌ لها، وإذا قيل: مريدٌ لأفعال غيره أريد أنه آمرٌ بها، **ولا يرى نفسه ولا غيره إلا بمعنى أنه يعلمه** كما ذهب إليه الخياطية.

[١٤٩٩] **الجبائية هو أبو علي** محمد بن عبد الوهاب **الجبائي** من معتزلة البصرة **قالوا: إرادة الرب حادثةٌ لا في محل** والله تعالى مريدٌ بتلك الإرادة موصوفٌ بها **والعالم يفنى بفناءٍ لا في محل** والله تعالى مريدٌ بتلك الإرادة موصوفٌ بها **والعالم يفنى بفناءٍ لا في محل** عند إرادة الله تعالى فناء العالم **والله متكلمٌ بكلام** مركّب من حروف وأصوات **يخلقه** الله **في جسم** والمتكلم بذلك الكلام من فعل الكلام وخلقه لا من قام به وحلّ فيه **ولا يرى** الله **في الآخرة والعبد خالقٌ لفعله ومرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر وإذا مات بلا توبة يخلد في النار ولا كرامات للأولياء ويجب** على الله **لمن يكلف** أي للمكلف **إكمال عقله وتهيئة أسباب التكليف له** أي يجب عليه اللطف بالمكلف ورعاية ما هو أصلح له **والأنبياء معصومون، وشارك** أبو علي **فيها** أي في الأحكام المذكورة **أبا هاشم ثم انفرد** عنه **بأن الله عالمٌ**

لذاته بلا إيجاب صفة هي علم ولا حالة توجب العالمية وكونه تعالى سميعاً بصيراً معناه أنه حي لا آفة به ويجوز الإيلام للعوض.

[١٥٠٠] البهشمية؛ انفرد أبو هاشم عن أبيه بإمكان استحقاق الذم والعقاب بلا معصية مع كونه مخالفاً للإجماع والحكمة وبأنه لا توبة عن كبيرة مع الإصرار على غيرها عالماً بقبحه ويلزمه أن لا يصح إسلام الكافر مع أدنى ذنبٍ أصرّ عليه ولا توبة مع عدم القدرة فلا تصح توبة الكاذب عن كذبه بعد ما صار أخرس ولا توبة الزاني عن زناه بعد ما وجب ولا يتعلق علم واحد بمعلومين على التفصيل ولله أحوال لا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا حادثة. قال الآمدي: هذا تناقض إذ لا معنى لكون الشيء حادثاً إلا أنه ليس قديماً ولا معنى لكونه مجهولاً إلا أنه ليس معلوماً على أن إثبات حالة غير معلومة مما لا سبيل إليه.

الفرقة الثانية من كبار الفرق الإسلامية الشيعة

[١٥٠١] أي الذين شايعوا علياً وقالوا: إنه الإمام بعد رسول الله بالنص إما جلياً وإما خفياً واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده وإن خرجت فإما بظلمٍ يكون من غيرهم وإما بتقيةٍ منه أو من أولاده.

[١٥٠٢] وهم اثنتان وعشرون فرقة يكفّر بعضهم بعضاً، أصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وإمامية.

[١٥٠٣] أما الغلاة فثمانية عشرة؛ السبائية قال عبد الله بن سبأ لعلي: أنت الإله حقاً فنفاه علي إلى المدائن وقيل: إنه كان يهودياً فأسلم وكان في اليهودية يقول في يوشع بن نون: وصّى موسى مثل ما قال في علي، وهو أول من أظهر القول بوجوب إمامة علي ومنه تشعبت أصناف الغلاة. قال ابن سبأ: وأنه لم يمت علي ولم يقتل وإنما قتل ابن ملحم شيطاناً تصوّر بصورة علي وعلي في السحاب والرعد صوته والبرق صوته وأنه ينزل بعد هذا إلى الأرض ويملأها عدلاً، وهؤلاء يقولون عند سماع الرعد: عليك السلام يا أمير المؤمنين.

[١٥٠٤] الكاملية؛ قال أبو كامل بكفر الصحابة بترك بيعة علي وبكفر علي بترك طلب الحق، و قال بالتناسخ في الأرواح عند الموت وأن الإمامة نورٌ يتناسخ أي ينتقل من شخصٍ إلى آخر وقد تصير في شخصٍ نبوة بعد ما كانت في شخصٍ آخر إمامة.

٥ [١٥٠٥] البيانية؛ قال بيان بن سمعان التميمي النهدي اليمني: الله على صورة إنسان ويهلك كله إلا وجهه وروح الله حلّت في علي ثم في ابنه محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هاشم ثم في بيان.

[١٥٠٦] المغيرية؛ قال مغيرة بن سعيد العجلي: الله جسمٌ على صورة إنسان بل رجلٌ من نور على رأسه تاجٌ من نور وقلبه منبع الحكمة ولما أراد أن يخلق الخلق تكلم ١٠ بالاسم الإعظم فطار فوقع تاجاً على رأسه وذلك قوله تعالى: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ۞ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾، ثم أنه كتب على كفه أعمال العباد فغضب من المعاصي فعرق فحصل منه أي من عرقه بحران أحدهما ملحٌ مظلم والآخر حلوٌ نيّر، ثم اطلع في البحر النيّر فأبصر فيه ظله فانتزعه أي انتزع بعضاً من ظلّه فجعل وخلق منه الشمس والقمر وأفنى الباقي من الظل نفياً للشريك وقال: لا ينبغي أن يكون ١٥ معي إله آخر ثم خلق الخلق من البحرين فالكفر أي الكفار من المظلم والإيمان أي المؤمنين من النيّر، ثم أرسل محمداً والناس في ضلال، وعرض الإمانة وهي منع علي عن الإمامة على السموات والإرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان وهو أبو بكر حملها بأمر عمر حين ضمن أن يعينه على ذلك بشرط أن يجعل أبو بكر الخلافة بعده له، وقوله تعالى: ﴿كَمَثَلِ الشَّيطَانِ﴾ الآية نزلت في حق أبي ٢٠ بكر وعمرو، و هؤلاء يقولون: الإمام المنتظر هو زكريا بن محمد بن علي بن الحسين بن علي وهو حي مقيمٌ في جبل حاجر إلى أن يؤمر بالخروج. وقيل المغيرة، لما قتل اختلف أصحابه فقال بعضهم بانتظاره وقال آخرون بانتظار زكريا كما كان هو قائلاً به.

[١٥٠٧] الجناحية؛ قال عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين: الأرواح تتناسخ وكان روح الله في آدم ثم في شيث ثم الأنبياء والأئمة حتى انتهت إلى عليٍّ وأولاده الثلاثة ثم إلى عبد الله هذا، و قالت الجناحية: هو أي عبد الله حيٌّ مقيم بجبلٍ بإصفهان وسيخرج وأنكروا القيامة واستحلّوا المحرّمات من الخمر ٥ والميتة والزنا وغيرها.

[١٥٠٨] المنصورية هو أبو منصور العجلي عزا نفسه إلى أبي جعفر محمد الباقر فلما تبرأ منه وطرده ادّعى الإمامة لنفسه قالوا: الإمامة صارت لمحمد بن علي بن الحسين ثم انتقلت عنه إلى أبي منصور وزعموا أن أبا منصور عرج إلى السماء ومسح الله رأسه بيده وقال: يا بني اذهب فبلّغ عنّي ثم أنزله إلى ١٠ الأرض وهو الكسف المذكور في قوله تعالى: ﴿وَإِن يَرَوا كِسْفاً مِنَ السَّمَاء سَاقِطاً يَقُولُوا سَحَابٌ مَرْكُومٌ﴾ وكان قبل ادّعائه الإمامة لنفسه يقول: الكسف علي بن أبي طالب، و قالوا: الرسل لا تنقطع أبداً والجنة رجلٌ أمرنا بموالاته وهو الإمام والنار بالضد أي رجلٌ أمرنا ببغضه وهو ضده أي ضد الإمام وخصمه كأبي بكر وعمر، وكذا الفرائض والمحرّمات فإن الفرائض ١٥ أسماء رجال أمرنا بموالاتهم والمحرّمات أسماء رجال أمرنا بمعاداتهم ومقصودهم بذلك أن من ظفر برجلٍ منهم فقد ارتفع عنه التكليف والخطاب لوصوله إلى الجنة.

[١٥٠٩] الخطابية هو أبو الخطاب الأسدي عزا نفسه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق فلما علم منه غلوّه في حقه تبرأ منه فلما اعتزل عنه ادّعى الأمر لنفسه ٢٠ قالوا: الأئمة أنبياء وأبو الخطاب نبي ففرضوا طاعته أي زعموا أن الأنبياء فرضوا على الناس طاعة أبي الخطاب بل زادوا على ذلك وقالوا: الأئمة آلهة والحسنان ابنا الله وجعفر الصادق إله لكن أبو الخطاب أفضل منه ومن علي، و هؤلاء يستحلّون شهادة الزور لموافقيهم على مخالفيهم والإمام بعد قتله أي قتل أبي الخطاب معمر أي

ذهب إلى ذلك جماعة منهم فعبدوا معمراً كما كانوا يعبدون أبا الخطاب، **و** قالوا: **الجنة نعيم الدنيا والنار آلامها** والدنيا لا تفنى **واستباحوا المحرّمات وترك الفرائض، وقيل: الإمام** بعد قتله **بزيغ** أي ذهب إلى ذلك طائفة أخرى منهم، **و** قالوا: **إن كل مؤمن يوحى إليه** متمسكين بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللهِ﴾ أي بوحيٍ من الله إليه، **وفيهم** أي في أصحاب بزيغ **من هو خير من جبريل وميكائيل وهم لا تموتون** أبداً **بل** إذا بلغوا النهاية **يرفعون إلى الملكوت وقيل: هو** أي الإمام بعد أبي الخطاب **عمرو بن بنان العجلي إلا أنهم تموتون** أي يقولون بذلك.

[١٥١٠] **الغرابية؛ قالوا: محمد بعلي أشبه من الغراب بالغراب** والذباب بالذباب فبعث الله جبريل إلى علي **فغلط جبريل** في تبليغ الرسالة **من علي إلى محمد** قال شاعرهم: غلط الأمين فجازها عن حيدره **فيلعنون صاحب الريش يعنون به جبريل.**

[١٥١١] **الذمية** لقبوا بذلك لأنهم **ذمّوا محمداً لأن علياً هو الإله وقد بعثه ليدعو الناس إليه فدعا إلى نفسه، وقيل بإلهيتهما** أي قالت طائفةٌ منهم بإلهية محمد وعلي، **ولهم في التقديم خلاف** فبعضهم يقدّم علياً في أحكام الإلهية وبعضهم يقدّم محمداً، **وقيل بإلهية خمسة أشخاص** يسمون أصحاب العباء **هما وفاطمة والحسنان** وهؤلاء زعموا أن هذه الخمسة شيء واحد وأن الروح حالّةٌ فيهم بالسوية لا مزية لواحدٍ منهم على آخر، **ولا يقولون: فاطمة تحاشياً عن وصمة التأنيث.**

[١٥١٢] **الهشامية أصحاب الهشامين ابن الحكم وابن سالم** الجواليقي **قالوا: الله جسد** اتفقوا على ذلك ثم اختلفوا **فقال ابن الحكم: هو طويلٌ عريضٌ عميقٌ متساوٍ** طوله وعرضه وعمقه **وهو كالسبيكة البيضاء** الصافية **يتلألأ من كل جانب وله لونٌ وطعمٌ ورائحة ومَجسمة** بفتح الميم وهو الموضع الذي يجسّه الطبيب

كأنهم يريدون به النبض، قالوا: **وليست هذه الصفات المذكورة غيره** أي غير ذاته تعالى **ويقوم** الله **ويقعد** ويتحرك ويسكن وله مشابهةٌ بالأجسام لولاها لم تدل عليه **ويعلم ما تحت الثرى نشعاعٍ ينفصل عنه إليه، وهو سبعة أشبار نأشبار نفسه مماسٌ للعرش نلا تفاوتٍ نينهما** أي على وجهٍ لا يفضل أحدهما على الآخر، ٥ **وإرادته** تعالى **حركةٌ هي لا عينه ولا غيره وإنما يعلم الإشياء نعد كونها** لا قبله **نعلمٍ لا قديمٍ ولا حادث** لأنه صفة والصفة لا توصف **وكلامه صفة له لا مخلوق ولا غيره** لما مرّ **والأعراض لا تدل على البارئ** إنما الدال عليه هو الأجسام لما عرفت من مشابهته إياها، **والأئمة معصومون دون الأنبياء** لأن النبي يوحى إليه فيتقرب به إلى الله بخلاف الإمام فإنه لا يوحى إليه فوجب أن يكون معصوماً.

١٠ **وقال ابن سالم: هو على صورة إنسان** له يد ورجل وحواس خمس وأنف وأذن وعين وفم **وله وفرة سوداء ونصفه الأعلى مجوّف** والأسفل مصمت إلا أنه ليس لحماً ودماً.

[١٥١٣] **الزرارية هو زرارة بن أعين؛ قالوا بحدوث الصفات** لله **وقبلها** أي قبل حدوثها له **لا حياة** فلا يكون حينئذٍ حياً ولا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ١٥ ولا بصيراً.

[١٥١٤] **اليونسية هو يونس بن عبد الرحمن القمي؛ قال: الله تعالى على العرش تحمله الملائكة وهو أقوى منها** أي من الملائكة مع كونه محمولاً لهم **كالكركي يحمله رجلاه** وهو أقوى منهما.

[١٥١٥] **الشيطانية هو محمد بن النعمان الملقب بشيطان الطاق؛ قال: إنه** تعالى ٢٠ **نورٌ غير جسماني** ومع ذلك هو **على صورة إنسان وإنما يعلم الأشياء بعد كونها.**

[١٥١٦] **الرزامية؛ قالوا: الإمامة** بعد علي **لمحمد بن الحنيفة ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم أولاده إلى المنصور ثم حلّ الإله في أبي مسلم وأنه لم يقتل، واستحلّوا المحارم** وتركوا الفرائض ومنهم من ادّعى الإلهية في المقنع.

[١٥١٧] **المفوّضة؛ قالوا: الله فوّض خلق الدنيا إلى محمد** أي الله خلق محمداً أو فوّض إليه خلق الدنيا فهو الخلاّق لها بما فيها، **وقيل**: فوّض ذلك **إلى علي**.

[١٥١٨] **البدائية؛ جوّزوا البداء على الله** تعالى أي جوّزوا أن يريد الله شيئاً ثم يبدو له أي يظهر عليه ما لم يكن ظاهراً له ويلزمه أن لا يكون الرب عالماً بعواقب الأمور.

[١٥١٩] **النصيرية والاسحاقية؛ قالوا: حلّ الله في علي** فإن ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر، أما في جانب الخير فكظهور جبريل بصورة البشر وأما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الإنسان، قالوا: ولما كان علي وأولاده أفضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييداتٍ متعلقةٍ بباطن الأسرار، قلنا: ظهر الحق تعالى بصورتهم ونطق بلسانهم وأخذ بأيديهم ومن هنا أطلقنا الآلهة على الأئمة؛ ألا ترى أن النبي قاتل المشركين وعلياً قاتل المنافقين فإن النبي يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر.

[١٥٢٠] **الاسماعيلية؛ ولقبوا بسبعة ألقاب.**

[١٥٢١] **بالباطنية لقولهم بباطن الكتاب دون ظاهره** فإنهم قالوا: للقرآن ظاهر وباطن والمراد منه باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة، ونسبة الباطن إلى الظاهر كنسبة اللب إلى القشر، والمتمسك بظاهره معذبٌ بالمشقة في الاكتساب وباطنه مؤدٍّ إلى ترك العمل بظاهره، وتمسكوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿فَضُرِبَ بَيۡنَهُم بِسُورٍ لَّهُۥ بَابُۢ بَاطِنُهُۥ فِيهِ ٱلرَّحۡمَةُ وَظَٰهِرُهُۥ مِن قِبَلِهِ ٱلۡعَذَابُ﴾ وهذا القول أخذوه من المنصورية والجناحية.

[١٥٢٢] **و** لقبوا **بالقرامطة لأن أولهم** الذي دعا الناس إلى مذهبهم رجلٌ يقال له: **حمدان قرمط وهي إحدى قرى واسط.**

[١٥٢٣] **وبالخرمية لإباحتهم المحرّمات والمحارم.**

[١٥٢٤] وبالسبعية لإنهم زعموا أن النطقاء بالشرائع سبعة؛ آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدي سابع النطقاء، وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون شريعته، ولا بد في كل عصر من سبعةٍ بهم يقتدى وبهم يهتدى في الدين وهم متفاوتون في الرتب؛ إمامٌ يؤدي عن الله وهو غاية الأدلة ٥ إلى دين الله، وحجة يؤدي عنه أي عن الإمام ويحمل علمه ويحتج به له، وذو مصّة يمصّ العلم من الحجة أي يأخذه منه فهذه ثلاثة، وأبواب وهم الدعاة فأكبر أي داعٍ أكبر هو رابعهم يرفع درجات المؤمنين و داعٍ مأذون يأخذ العهود على الطالبين من أهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الإمام ويفتح لهم باب العلم والمعرفة وهو خامسهم، ومكلب قد ارتفعت درجته في ١٠ الدين ولكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج ويرغب إلى الداعي ككلب الصائد حتى إذا احتج على أحدٍ من أهل الظاهر وكسر عليه مذهبه بحيث رغب عنه وطلب الحق أدّاه المكلب إلى الداعي المأذون ليأخذ عليه العهود. قال الآمدي: وإنما سموا مثل هذا مكلباً لأن مثله مثل الجارح يحبس الصيد على كلب الصائد على ما قال ١٥ تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِنَ الجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ وهو سادسهم، ومؤمن يتبعه أي يتبع الداعي وهو الذي أخذ عليه العهد وآمن وأيقن بالعهد ودخل في ذمة الإمام وحزبه وهو سابعهم. قالوا: ذلك الذي ذكرناه كالسموات والإرضين والبحار وأيام الإسبوع و الكواكب السيارة وهي المدبرات أمراً كل منها سبعة كما هو المشهور.

٢٠ [١٥٢٥] و لقبوا بالبابكية إذ اتبع طائفةٌ منهم بابك الخزمي في الخروج بأذربيجان.

[١٥٢٦] وبالمحمرة للبسهم الحمرة في أيام بابك أو تسميتهم المخالفين لهم من المسلمين حميراً.

[١٥٢٧] وبالاسماعيلية لأثباتهم الأمامة لاسماعيل ابن جعفر الصادق وهو أكبر أبنائه وقيل: لانتساب زعيمهم إلى محمد بن اسماعيل.

[١٥٢٨] وأصل دعوتهم على إبطال الشرائع لأن الغيارية وهم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الأسلام تأويل الشرائع على وجوهٍ تعود إلى قواعد أسلافهم وذلك أنهم اجتمعوا فتذاكروا ما كان عليه أسلافهم من الملك ٥ وقالوا: لا سبيل لنا إلى دفع المسلمين بالسيف لغلبتهم واستيلائهم على الممالك لكنّا نحتال بتأويل شرائعهم إلى ما يعود إلى قواعدنا ونستدرج به الضعفاء منهم فإن ذلك يوجب اختلافهم واضطراب كلمتهم، ورأسهم في ذلك حمدان قرمط وقيل: عبد الله بن ميمون القدّاح، ولهم في الدعوة واستدراج الطغام. ١٠

[١٥٢٩] مراتب الذوق وهو تفرس حال المدعو المدعو هل هو قابلٌ للدعوة أم لا ولذلك منعوا إلقاء البذر في السبخة أي دعوة من ليس قابلاً لها، و منعوا التكلم في بيتٍ فيه سراج أي في موضع فيه فقيه أو متكلم.

[١٥٣٠] ثم التأنيس باستمالة كل أحدٍ من المدعوين بما يميل إليه بهواه وطبعه من زهدٍ وخلاعة فإن كان يميل إلى الزهد زيّنه في عينه وقبّح نقيضه وإن كان ١٥ يميل إلى الخلاعة زينها وقبح نقيضها حتى يحصل له الأنس به.

[١٥٣١] ثم التشكيك في أركان الشريعة بمقطعات السور بأن يقول: ما معنى الحروف المقطعة في أوائل السور وقضاء صوم الحائض دون قضاء صلاتها أي لم يجب أحدهما دون الآخر و وجوب الغسل من المني دون البول وعدد الركعات أي لم كان بعضها أربعاً وبعضها ثلاثاً وبعضها ثنتين إلى غير ذلك ٢٠ من الأمور التعبدية، وإنما يشككون في هذه الأشياء ويطوون الجواب عنها ليتعلق قلبهم بمراجعتهم فيها.

[١٥٣٢] **ثم الربط** وهو أمران؛ الأول **أخذ الميثاق منه** بأن يقولوا: قد جرت سنة الله بأخذ المواثيق والعهود ويستدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾ ثم يأخذوا مني كل أحد ميثاقه **بحسب اعتقاده أن لا يفشي لهم سراً، و** الثاني **حوالته على الإمام في حل ما أشكل عليه** من الأمور التي ألقاها إليه فإنه العالم بها ولا يقدر عليها أحد حتى يترقى من درجته وينتهي إلى الإمام.

[١٥٣٣] **ثم التدليس وهو دعوى موافقة أكابر الدين والدنيا لهم حتى يزداد ميله** إلى ما دعاه إليه.

[١٥٣٤] **ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يقبلها** ويسلمها **المدعوّ** وتكون سائقةً له إلى ما يدعوه إليه من الباطل.

[١٥٣٥] **ثم الخلع وهو الطمأنينة إلى إسقاط الأعمال البدنية.**

[١٥٣٦] **ثم السلخ من الاعتقادات الدينية. وحينئذ** أي وحين إذا آل حال المدعو إلى ذالك **يأخذون في الإباحة والحثّ على استعمال اللّذات وتأويل الشرائع،** كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الإمام والتيمم هو الأخذ من المأذون عند غيبة الإمام الذي هو الحجة، والصلاة عبارة عن الناطق أي الرسول، والاحتلام عبارة عن إفشاء شيء من أسرارهم إلى من ليس هو أهله بغير قصد منه، والغسل تجديد العهد، والزكاة تزكية النفس بمعرفة ما هم عليه من الدين، والكعبة النبي، والباب عليّ، والصفا هو النبي، والمروة علي، والميقات الإيناس، والتلبية إجابة المدعو، والطواف بالبيت سبعا موالاة الأئمة السبعة، والجنة راحة الأبدان عن التكاليف، والنار مشقتها بمزاولة التكاليف إلى غير ذلك من خرافاتهم.

[١٥٣٧] **ومن مذهبهم أن الله لا موجود ولا معدوم** ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز وكذلك في جميع الصفات وذلك لأن الإثبات الحقيقي

يقتضي المشاركة بينه وبين الموجودات وهو تشبيه والنفي المطلق يقتضي مشاركته للمعدومات وهو تعطيل بل هو واهب هذه الصفات ورب المتضادات وربما خلطوا كلامهم بكلام الفلاسفة فقالوا إنه تعالى أبدع بالأمر العقل التام وبتوسطه أبدع النفس التي ليست تامة فاشتاقت النفس إلى العقل التام مستفيضة منه فاحتاجت إلى الحركة من النقصان إلى الكمال ولن تتم الحركة إلا بآلتها فحدثت الأجرام الفلكية وتحركت حركة دورية بتدبير النفس فحدثت بتوسطه الطبائع البسيطة العنصرية وبتوسط البسائط حدثت المركبات من المعادن والنباتات وأنواع الحيوانات وأفضلها الإنسان لاستعداده لفيض الأنوار القدسية عليه واتصاله بالعالم العلوي وحيث كان العالم العلوي مشتملا على عقل كامل كلي ونفس ناقصة كلية تكون مصدرا للكائنات وجب أن يكون في العالم السفلي عقل كامل يكون وسيلة إلى النجاة وهو الرسول الناطق ونفس ناقصة تكون نسبتها إلى الناطق في تعريف طرق النجاة نسبة النفس الأولى إلى العقل الأول فيما يرجع إلى إيجاد الكائنات وهي الإمام الذي هو وصي الناطق وكما أن تحرك الأفلاك بتحريك العقل والنفس كذلك تحرك النفس إلى النجاة بتحريك الناطق والوصي وعلى هذا في كل عصر وزمان.

[١٥٣٨] قال الآمدي هذا ما كان عليه قدماؤهم وحين ظهر الحسن بن محمد الصباح جدد الدعوة على أنه الحجة الذي يؤدي عن الإمام الذي لا يجوز خلو الزمان عنه. وحاصل كلامه ما تقدم في الاحتجاج إلى المعلم. ثم إنه منع العوام عن الخوض في العلوم والخواص عن النظر في الكتب المتقدمة كيلا يطلع على فضائحهم ثم أنهم تفلسفوا ولم يزالوا مستهزئين بالنواميس الدينية والأمور الشرعية وتحصنوا بالحصون وكثرت شوكتهم

وخافت ملوك السوء منهم فأظهروا إسقاط التكاليف وإباحة المحرمات وصاروا كالحيوانات العجماوات بلا ضابط ديني ولا وازع شرعي نعوذ بالله من الشيطان وأتباعه.

[١٥٣٩] **وأما الزيدية** وهم المنسوبون إلى زيد بن علي زين العابدين. **فثلاث فرق الجارودية أصحاب أبي الجارود** الذي سماه الباقر سرحوبا وفسره بأنه شيطان يسكن البحر. **قالوا بالنص من النبي** في الإمامة **على علي وصفا لا تسمية. والصحابة كفروا بمخالفته** وتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي. **والإمامة بعد الحسن والحسين شورى في أولادهما فمن خرج منهم بالسيف وهو عالم شجاع فهو إمام** كما مر. **واختلفوا في الإمام** المنتظر. **أهو محمد بن عبد الله** ابن الحسين بن علي الذي قتل بالمدينة في أيام المنصور فذهب طائفة منهم إلى ذلك **وزعموا أنه لم يقتل. أو هو محمد بن القاسم** بن علي ابن الحسين صاحب طالقان الذي أسر في أيام المعتصم وحمل إليه فحبسه في داره حتى مات فذهب طائفة أخرى إليه وأنكروا موته. **أو هو يحيى بن عمير صاحب الكوفة** من أحفاد زيد بن علي دعا الناس إلى نفسه واجتمع عليه خلق كثير وقتل في أيام المستعين بالله فذهب إليه طائفة ثالثة وأنكروا قتله.

[١٥٤٠] **السليمانية هو سليمان بن جرير قالوا الإمامة شورى** فيما بين الخلق. **وإنما تنعقد برجلين من خيار المسلمين** وتصح إمامة المفضول مع وجود الأفضل. **وأبو بكر وعمر إمامان وإن أخطأ الأمة في البيعة لهما** مع وجود علي. لكنه خطأ لم ينته إلى درجة الفسق. **وكفروا عثمان وطلحة والزبير وعائشة.**

[١٥٤١] **البتيرية هو بتير الثومي.** وافقوا السليمانية إلا أنهم **توقفوا في عثمان.**

[١٥٤٢] هذه فرق الزيدية وأكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون في الأصول إلى الاعتزال وفي الفروع إلى مذهب أبي حنيفة إلا في مسائل قليلة.

[١٥٤٣] **وأما الإمامية فقالوا بالنص الجلي على إمامة علي وكفروا الصحابة ووقعوا فيهم وساقوا الإمامة إلى جعفر الصادق واختلفوا في المنصوص عليه بعده.** والذي استقر عليه رأيهم أنه ابنه موسى الكاظم وبعده علي بن موسى الرضا وبعده محمد بن علي التقي وبعده علي بن محمد النقي وبعده الحسن بن علي الزكي وبعده محمد بن الحسن وهو الإمام المنتظر. ولهم في كل من المراتب التي بعد جعفر اختلافات أوردها الإمام في آخر المحصل وكانت الإمامية أولا على مذهب أئمتهم حتى تمادى بهم الزمان **فاختلفوا وتشعب متأخروهم إلى معتزلة** إما وعيدية أو تفضيلية **وإلى إخبارية** يعتقدون ظاهر ما ورد به الأخبار المتشابهة **و**هؤلاء ينقسمون **إلى مشبهة** يجرون المتشابهات على أن المراد بها ظواهرها **وسلفية** يعتقدون أن ما أراد الله بها حق بلا تشبيه كما عليه السلف **وإلى ملتحقة بالفرق الضالة.**

الفرقة الثالثة من كبار الفرق الإسلامية **الخوارج**

[١٥٤٤] **وهم سبع فرق؛ المحكمة وهم الذين خرجوا على علي عند التحكيم** وما جرى بين الحكمين **وكفروه وهم إثنا عشر ألف رجل** كانوا أهل صلاة وصيام وفيهم قال النبي يحقر أحدكم صلاته في جنب صلاتهم وصومه في جنب صومهم ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم. **قالوا من نصب من قريش وغيرهم وعدل** فيما بين الناس **فهو إمام**. وإن غير السيرة وجار وجب أن يعزل أو يقتل. **ولم يوجبوا نصب الإمام** بل جوزوا أن لا يكون في العالم إمام **وكفروا عثمان وأكثر الصحابة ومرتكب الكبيرة.**

[١٥٤٥] **البيهسية هو بيهس بن الهيصم بن جابر قالوا الإيمان هو الإقرار والعلم بالله وبما جاء به الرسول فمن وقع فيما لا يعرف أحلال هو أم حرام فهو كافر لوجوب الفحص عليه** حتى يعلم الحق. **وقيل لا يكفر حتى يرفع** أمره **إلى الإمام فيحده**. وكل ما ليس فيه حد فهو مغفور. **وقيل لا حرام إلا ما في قوله تعالى**

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾ الآية. وقيل إذا كفر الإمام كفرت الرعية حاضرا أو غائبا. وقالوا الأطفال كآبائهم إيمانا وكفرا. وقال بعضهم السكر من شراب حلال لا يؤاخذ صاحبه بما قال وفعل بخلاف السكر من شراب حرام. وقيل هو أي السكر

٥ مع الكبيرة كفر ووافقوا القدرية في إسناد أفعال العباد إليهم.

[١٥٤٦] الأزارقة هو نافع بن الأزرق قالوا كفر علي بالتحكيم وهو الذي أنزل فيه ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ﴾ وابن ملجم محق في قتله وهو الذي أنزل فيه ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله وفيه قال مفتي الخوارج

١٠ وزاهدها عمران ابن حطان

يا ضربة من تقي ما أراد بها	إلا ليبلغ من ذي العرش رضوانا
إني لأذكره يوما فأحسبه	أو في البرية عند الله ميزانا

[١٥٤٧] وكفرت الصحابة أي عثمان وطلحة والزبير وعائشة وعبد الله بن عباس وسائر المسلمين معهم وقضوا بتخليدهم في النار وكفروا القعدة

١٥ عن القتال وإن كانوا موافقين لهم في الدين وقالوا تحرم التقية في القول والعمل. ويجوز قتل أولاد المخالفين ونسائهم، ولا رجم على الزاني المحصن إذ هو غير مذكور في القرآن، ولا حد للقذف على النساء أي القاذف إن كان إمرأة لم يحد لأن المذكور في القرآن هو صيغة الدين وهو للمذكرين قال الآمدي وأسقطوا حد قذف المحصنين من الرجال دون النساء أي المقذوف المحصن

٢٠ إن كان رجلا لا يحد قاذفه وإن كان امرأة يحد قاذفها وهذا أظهر. وأطفال المشركين في النار مع آبائهم. ويجوز نبي كان كافرا وإن علم كفره بعد النبوة. ومرتكب الكبيرة كافر.

[١٠٤٨] **النجدية هو نجدة بن عامر الحنفي منهم العاذرية الذين عذروا الناس بالجهالات في الفروع** وذلك أن نجدة وجه ابنه مع جيش إلى أهل القطيف فقتلوهم وأسروا نساءهم ونكحوهنّ قبل القسمة وأكلوا من الغنيمة قبلها أيضاً فلما رجعوا إلى نجدة أخبروه بما فعلوا فقال: لم يسعكم ما فعلتم، فقالوا: لم نعلم أنه لا يسعنا، فعذرهم بجهالتهم فاختلف أصحابه بعد ذلك فمنهم من تابعه وقالوا: الدين أمران؛ أحدهما معرفة الله ورسوله وتحريم دماء المسلمين أي الموافقين لهم والإقرار بما جاء به الرسول جملة فهذا لا يعذر فيه الجاهل به، والثاني ما سوى ذلك والجاهل به معذور فهؤلاء منهم سموا عاذرية **وقالوا** أي النجدات كلهم: **لا حاجة** للناس **إلى الإمام** بل الواجب عليهم رعاية النصفة فيما بينهم **ويجوز لهم نصبه** إذا رأوا أن تلك الرعاية لا تتم إلا بإمامٍ يحملهم عليها، **وخالفوا الأزارقة في غير التكفير** أي وافقوهم في التكفير وخالفوهم في الأحكام الباقية.

[١٠٤٩] **الأصفرية أصحاب زياد بن الأصفر يخالفون الأزارقة في تكفير القعدة** عن القتال إذا كانوا موافقين لهم في الدين **وفي إسقاط الرجم** فإنهم لم يسقطوه **وفي أطفال الكفار** أي لم يكفروا أطفالهم ولم يقوموا بتخليدهم في النار **ومنع التقية في القول** أي جوّزوا في القول دون العمل **وقالوا: المعصية الموجبة للحد لا يسمى صاحبها إلا بها** فيقال مثلاً: سارق أو زانٍ أو قاذف ولا يقال: كافر **وما لا حدّ فيه لعظمه كترك الصلاة والصوم كفر** فيقال لصاحبه: كافر، **وقيل: تزوج المؤمنة** أي المعتقدة لما هو دينهم **من الكافر** المخالف لهم **في دار التقية دون** دار **العلانية**.

[١٠٥٠] **الإباضية هو عبد الله بن إباض قالوا: مخالفونا** من أهل القبلة **كفار غير مشركين يجوز مناكحتهم وغنيمة أموالهم من سلاحهم وكراعهم** حلال **عند الحرب دون غيره ودارهم دار الإسلام إلا معسكر سلطانهم، و** قالوا: **تقبل شهادة مخالفيهم**

عليهم ومرتكب الكبيرة موحد غير مؤمن بناءً على أن الأعمال داخلة في الإيمان والاستطاعة قبل الفعل وفعل العبد مخلوق لله تعالى ويفنى العالم كله بفناء أصل التكليف ومرتكب الكبيرة كافر كفر نعمة لا كفر ملة، وتوقفوا في تكفير أولاد الكفار وتعذيبهم، و توقفوا في النفاق أهو شرك أم لا و في جواز بعثة رسول بلا دليل ومعجزة وتكليف أتباعه فيما يوحى إليه ترددوا أن ذلك جائز أو لا، وكفّروا علياً وأكثر الصحابة وافترقوا فرقاً أربعاً؛ الأولى الحفصية هو أبو حفص بن أبي المقدام زادوا على الإباضية أن بين الإيمان والشرك معرفة الله تعالى فإنها خصلة متوسطة بينهما فمن عرف الله وكفر بما سواه من رسول أو جنة أو نار أو بارتكاب كبيرة فكافر لا مشرك. الثانية اليزيدية أصحاب يزيد بن أنيسة زادوا على الإباضية أن قالوا: سيبعث نبيٌّ من العجم بكتاب يكتب في السماء وينزل عليه جملة واحدة ويترك شريعة محمد إلى ملة الصابئة المذكورة في القرآن، و قالوا: أصحاب الحدود مشركون وكل ذنب شرك كبيرة كانت أو صغيرة. الثالثة الحارثية أصحاب أبي الحارث الإباضي خالفوا الإباضية في القدر أي كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وفي كون الاستطاعة قبل الفعل. الرابعة القائلون بطاعةٍ لا يراد بها الله أي زعموا أن العبد إذا أتى بما أمر به ولم يقصد الله كان ذلك طاعة.

[١٥٥١] العجاردة هو عبد الرحمن بن عجرد وهم آخر السبع من فرق الخوارج زادوا على النجدات بعد أن وافقوهم في مذهبهم وجوب البراءة عن الطفل أي يجب أن يتبرأ عنه حتى يدّعي الإسلام بعد البلوغ ويجب دعاؤه إليه أي إلى الإسلام إذ أبلغ وأطفال المشركين في النار وهم عشر فرق؛

[١٥٥٢] الأولى الميمونية هو ميمون بن عمران، قالوا بالقدر أي إسناد الأفعال إلى قدر العباد و بكون الاستطاعة قبل الفعل وأن الله يريد الخير دون الشر ولا يريد المعاصي كما هو مذهب المعتزلة، قالوا: وأطفال الكفار في الجنة، ويروى عنهم تجويز نكاح البنات للبنين وللبنات ولأولاد الأخوة والأخوات أي جوّزوا نكاح بنات

البنين وبنات البنات وبنات أولاد الأخوة والأخوات، **وإنكار سورة يوسف** فإنهم زعموا أنها قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة الفسق قرآناً.

[١٥٥٣] **الثانية** من فرق العجاردة **الحمزية هو حمزة بن أدرك وافقوهم** أي الميمونية فيما ذهبوا إليه من البدع **إلا أنهم قالوا: أطفال الكفار في النار.**

٥ [١٥٥٤] **الثالثة** منهم **الشعيبية هو شعيب بن محمد، وهم كالميمونية** في بدعهم **إلا في القدر.**

[١٥٥٥] **الرابعة الحازمية هو حازم بن عاصم؛ وافقوا الشعيبية** ويحكى عنهم أنهم يتوفقون في أمر علي ولا يصرّحون بالبراءة عنه كما يصرّحون بالبراءة عن غيره.

١٠ [١٥٥٦] **الخامسة الخلفية أصحاب خلف** الخارجي وهم خوارج كرمان ومكران **أضافوا القدر خيره وشره إلى الله وحكموا بأن أطفال المشركين في النار بلا عمل وشرك.**

[١٥٥٧] **السادسة الأطرافية** هم على مذهب حمزة، ورئيسهم رجلٌ من سجستان يقال له: غالب، إلا أنهم **عذروا أهل الأطراف فيما لم يعرفوه** من ١٥ الشريعة إذا أتوا بما يعرف لزومه من جهة العقل **ووافقوا أهل السنة في أصولهم وفي نفي القدر** أي إسناد الأفعال إلى قدرة العبد وفي بعض النسخ وفي نفي القدرة أي نفي القدرة المؤثرة عن العباد.

[١٥٥٨] **السابعة المعلومية؛ هم كالحازمية إلا أن المؤمن عندهم من عرف الله بجميع أسمائه** وصفاته ومن لم يعرفه كذلك فهو جاهل لا مؤمن **وفعل العبد** ٢٠ **مخلوق لله تعالى.**

[١٥٥٩] **الثامنة المجهولية** مذهبهم كمذهب الحازمية أيضاً إلا أنهم **قالوا يكفي تعالى ببعض أسمائه** فمن علمه كذلك فهو عارف به مؤمن **وفعل العبد مخلوق به.**

[١٥٦٠] التاسعة الصلتية هو عثمان بن أبي الصلت وقيل: الصلت بن الصامت، هم كالعجاردة لكن قالوا: من أسلم واستجار بنا توليناه وبرئنا من أطفاله حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام فيقبلوا وروي عن بعضهم أن الإطفال سواء كانوا للمسلمين أو المشركين لا ولاية لهم ولا عداوة حتى يبلغوا فيدعوا إلى الإسلام ويقبلوا أو ينكروا.

[١٥٦١] العاشرة من فرق العجاردة الثعالبة هو ثعلب بن عامر، قالوا بولاية الإطفال صغاراً كانوا أو كباراً حتى يظهر منهم إنكار الحق بعد البلوغ، وقد نقل عنهم أيضاً أن الإطفال لا حكم لهم من ولاية أو عداوة إلى أن يدركوا ويرون أخذ الزكاة من العبيد إذا استغنوا وإعطاءها لهم إذا افتقروا.

[١٥٦٢] وتفرّقوا أي الثعالبة أربع فرق؛ الإولى الإجنسية أصحاب أجنس بن قيس هم كالثعالبة إلا أنهم امتازوا عنهم بأن توقفوا فيمن هو في دار التقية من أهل القبلة فلم يحكموا عليه بإيمان ولا كفر إلا من علم حاله من إيمانه أو كفره وحرّموا الاغتيال بالقتل لمخالفيهم والسرقة من أموالهم، ونقل عنهم أنه يجوز تزويج المسلمات من مشركي قومهم.

[١٥٦٣] الثانية المعبدية هو معبد بن عبد الرحمن جالفوهم أي الأخنسية في التزويج أي تزويج المسلمات من المشركين وجالفوا الثعالبة في زكاة العبيد أي أخذها منهم ودفعها إليهم.

[١٥٦٤] الثالثة الشيبانية هو شيبان بن سلمة؛ قالوا بالجبر ونفي القدرة الحادثة.

[١٥٦٥] الرابعة المكرمية هو مكرم العجلي؛ قالوا: تارك الصلاة كافر لا لترك الصلاة بل لجهله بالله فإن من علم أنه مطلع على سره وعلنه ومجاز به على طاعته ومعصيته لا يتصور منه الإقدام على ترك الصلاة وكذا كل كبيرة فإن مرتكبها كافرٌ لجهله بالله لما ذكرناه وموالاة الله ومعاداته لعباده باعتبار العاقبة وما هم صائرون إليه عند موافاة الموت لا باعتبار أعمالهم التي هم فيها إذ هي

غير موثوق بدوامها **فكذا بحن** فمن وصل إلى حالة الموت فإن كان مؤمناً في تلك الحالة واليناه وإن كان كافراً عاديناه.

[١٥٦٦] **فإذن فرق الخوارج عشرون** لأن العجاردة عشر فرق نضمها إلى الست السابقة تصير ست عشرة وتتشعب من الثعالبة أو الإباضية أربع فرق أخرى فالمجموع عشرون وفيه بحث لأن المقسم لا يعدّ مع أقسامه فلا تعتبر الثعالبة عاشرة أقسام العجاردة مع فرقها الأربع بل يكتفى عنها بهذه الأربع فتكون الفرق حينئذٍ تسع عشرة، وأيضاً إذا اعتبر فرق الإباضية وفرق الثعالبة معاً كانت الفرق كلها اثنتين وعشرين واعتبار إحدى الأربعين دون الأخرى تحكم محض.

الفرقة الرابعة من كبار الفرق الإسلامية المرجئة؛

[١٥٦٧] **لقبوا به لأنهم يرجئون العمل عن النية** أي يؤخرونه في الرتبة عنها وعن الاعتقاد من أرجأه أي أخّره ومنه أرجئه وأخاه أي أمهله وأخّره **أو لأنهم يقولون: لا يضرّ مع الإيمان معصية** كما لا ينفع مع الكفر طاعة **فهم يعطون الرجاء** وعلى هذا ينبغي أن لا يهمز لفظ المرجية **وفرقهم خمس؛**

[١٥٦٨] **اليونسية هو يونس النميري قالوا: الإيمان** هو **المعرفة بالله والخضوع له والمحبة بالقلب** فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن **ولا يضر معها ترك الطاعات** وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليها **وإبليس كان عارفاً بالله، وإنما كفر باستكباره** وترك الخضوع لله كما دل عليه قوله أبي: ﴿وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الكَافِرِينَ﴾.

[١٥٦٩] **العبيدية أصحاب عبيد المكذب زادوا** على اليونسية **أن علم الله لم يزل شيئاً غيره** أي غير ذاته وكذا باقي صفاته **وأنه تعالى على صورة الإنسان** لما ورد في الحديث من أن الله خلق آدم على صورة الرحمن.

[١٥٧٠] **الغسانية أصحاب غسان الكوفي؛ قالوا: الأيمان** هو **المعرفة بالله ورسوله وبما جاء من عندهم إجمالاً** لا تفصيلاً **وهو** أي الإيمان **يزيد ولا ينقص وذلك** الإجمال **مثل أن يقول: قد فرض الله الحج ولا أدري أين الكعبة ولعلها بغير مكة وبعث محمداً ولا أهو الذي بالمدينة أم غيره** وحرّم الخنزير ولا أدري أهو هذه الشاة أما غيرها فإن القائل بهذه المقالات مؤمن، ومقصودهم بما ذكروه أن هذه الأمور ليست داخلة في حقيقة الإيمان وإلا فلا شبهة في أن عاقلاً لا يشك فيها، **وغسان كان يحكيه** أي القول بما ذهبنا إليه **عن أبي حنيفة** ويعدّه من المرجئة **وهو افتراء** عليه قصد به غسان ترويج مذهبه بموافقة رجلٍ كبير مشهور. قال الآمدي ومع هذا فأصحاب المقالات قد عدّوا أبا حنيفة وأصحابه من مرجئة أهل السنة ولعل ذلك لأن المعتزلة في الصدر الأول كانوا يلقبون من خالفهم في القدر مرجئاً أو لأنه قال: الإيمان هو التصديق ولا يزيد ولا ينقص ظن به الإرجاء بتأخير العمل عن الإيمان وليس كذلك إذا عرف منه المبالغة في العمل والاجتهاد فيه.

[١٥٧١] **الثوبانية أصحاب ثوبان المرجئ؛ قالوا: الأيمان هو المعرفة والأقرار بالله وبرسله وبكل ما لا يجوز في العقل أن يفعله** وأما ما جاز في العقل أن يفعله فليس الاعتقاد به من الإيمان وأخّروا العمل كله عن الإيمان ووافقهم على ذلك مروان بن غيلان وقيل: أبو مروان غيلان الدمشقي وأبو شمر ويونس بن عمران والفضل الرقاشي، **و** هؤلاء كلهم **اتفقوا على أنه تعالى لو عفا** في القيامة **عن عاصٍ لعفا عن كل من هو مثله وكذا لو أخرج واحداً من النار** لا خرج كل من هو مثله، **ولم يجزموا بخروج المؤمنين من النار واختص** ابن غيلان أو **غيلان** من بينهم **بالقدر** إذ قد جمع بين الإرجاء والقول بالقدر أي إسناد الأفعال إلى العباد **والخروج من حيث أنه قال: يجوز أن لا يكون الأمام قرشياً.**

[١٥٧٢] التومنية أصحاب أبي معاذ التومني؛ قالوا: الإيمان هو المعرفة والتصديق والمحبة والإخلاص والإقرار بما جاء به الرسول وترك كله أو بعضه كفر وليس بعضه إيماناً ولا بعضه أي ولا بعض إيمان وكل معصية لم يجمع على أنه كفر فصاحبه يقال فيه: إنه فسق وعصى، ولا يقال: إنه فاسق، ومن ترك الصلاة مستحلاًّ كفر لتكذيبه بما جاء به النبي و من تركها بنية القضاء لم يكفر، ومن قتل نبياً أو لطمه كفر لا لأجل القتل أو اللطمة بل لأنه دليل لتكذيبه وبغضه، وبه قال ابن الراوندي وبشر المريسي وقالا: السجود للصنم ليس كفراً بل هو علامة الكفر.

[١٥٧٣] فهذه هي المرجئة الخالصة، ومنهم من جمع إليه أي إلى الإرجاء القدر كالصالحي وأبي شمر ومحمد بن شبيب وغيلان.

الفرقة الخامسة من كبار الفرق الإسلامية النجارية

[١٥٧٤] أصحاب محمد بن الحسين النجار؛ هم موافقون لأهل السنة في خلق الأفعال وأن الاستطاعة مع الفعل و أن العبد يكتسب فعله و موافقون للمعتزلة في نفي الصفات الوجودية وحدوث الكلام ونفي الرؤية بالإبصار ووافقهم على ذلك ضرار بن عمرو وحفص الفرد وفرقهم ثلاث؛

[١٥٧٥] الأولى البرغوثية قالوا: كلام الله إذا قرئ عرض وإذا كتب بأي شيءٍ كان فهو جسم.

[١٥٧٦] الثانية الزعفرانية؛ قالوا: كلام الله غيره وكل ما هو غيره مخلوق ومن قال: كلام الله غير مخلوق فهو كافر.

[١٥٧٧] الثالثة المستدركة؛ استدركوا عليهم أي على الزعفرانية وقالوا: إنه أي كلام الله مخلوقٌ مطلقاً لكنّا وافقنا السنة الواردة بأن كلام الله غير مخلوق والإجماع المنعقد عليه في نفيه وأوّلناه بما هذه الصورة حكايته أي حملنا قولهم: غير مخلوق، على أنه غير مخلوق على هذا الترتيب والنظم من هذه الحروف

والأصوات بل هو مخلوقٌ على غير هذه الحروف وهذه حكاية عنها، وقالوا: أقوال مخالفينا كلها كذب حتى قولهم: لا إله إلا الله فإنه كذبٌ أيضاً.

الفرقة السادسة من تلك الكبار الجبرية

[١٥٧٨] والجبر إسناد فعل العبد إلى الله، والجبرية متوسطة أي غير خالصة في القول بالجبر المحض بل متوسطة بين الجبر والتفويض تثبت للعبد كسباً في الفعل بلا تأثير فيه كالأشعرية والنجارية والضرارية وجالصة لا تثبته كالجهمية وهم أصحاب جهم بن صفوان الترمذي قالوا: لا قدرة للعبد أصلاً لا مؤثرة ولا كاسبة بل هو بمنزلة الجمادات فيما يوجد منها والله لا يعلم الشيء قبل وقوعه وعلمه حادث لا في محل ولا يتصف الله بما يوصف به غيره إذ يلزم منه التشبيه كالعلم والقدرة لو أبدل القدرة بالحياة كما ذكره الآمدي لكان أولى لأن جهماً لا يثبت لغير الله قدرة والجنة والنار تفنيان بعد دخول أهلهما فيهما حتى لا يبقى موجود سوى الله سبحانه، ووافقوا المعتزلة في نفي الرؤية وخلق الكلام وإيجاب المعرفة بالعقل قبل ورود الشرع.

الفرقة السابعة منها المشبهة

[١٥٧٩] شبّهوا الله بالمخلوقات ومثّلوه بالحادثات وهم لأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اجتلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام إلى غير ذلك.

[١٥٨٠] ومنهم مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي؛ قالوا: هو جسمٌ لا كالأجسام من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الأعضاء والجوارح وتجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه في الدنيا ويزورهم حتى نقل أنه قال بعضهم: اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما وراءه.

[١٥٨١] ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله محمد بن كِرام قيل: هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل: الفقه فقه أبي حنيفة وحده، والدين دين محمد بن كرام، وأقوالهم في التشبيه متعددة مختلفة غير أنها لا تنتهي إلى من يعبأ به ويبالي بقوله فاقتصرنا على ما قاله زعيمهم وهو أن الله على العرش من جهة العلو مماس له من الصفحة العليا وتجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا أيملأ العرش أم لا يملأه بل هو على بعضه، وقال بعضهم: ليس هو على العرش بل هو محاذٍ للعرش، واختلف أبعدٍ متناهٍ أو غيره ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم، ثم اختلفوا هل هو متناهٍ من الجهات كلها أو متناهٍ من جهة تحت فقط أو لا أي ليس متناهياً بل هو غير متناهٍ في جميع الجهات، و قالوا: تحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها أي على الحوادث الحالّة فيه دون الخارجة عن ذاته ويجب على الله أن يكون أول خلقه حياً يصح منه الاستدلال، و قالوا: النبوة والرسالة صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله بالتبليغ و سوى المعجزة والعصمة وصاحبها أي صاحب تلك الصفة رسول بسبب اتصافه بها من غير إرسال ويجب على الله إرساله لا غير أي لا يجوز إرسال غير الرسول وهو حينئذٍ أي حين إذ أرسل مرسل وكل مرسل رسول بلا عكس كلي ويجوز عزله أي عزل المرسل عن كونه مرسلاً دون الرسول فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولاً وليس من الحكمة رسول واحد أي لا يجوز الاقتصار على إرسال رسول واحد بل لا بد من تعدده، وجوّزوا إمامين في عصرٍ واحد كعلي ومعاوية إلا أن إمامة علي على وفق السنة بخلاف إمامة معاوية لكن يجب طاعة رعيته له، و قالوا: الإيمان قول الذر في الأزل بلى أي الإيمان هو الإقرار الذي وجد من الذرحين قال تعالى لهم: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ وهو باقٍ في الكل على السوية إلا المرتدين وإيمان المنافق مع كفره كإيمان الأنبياء لاستواء الجميع في ذلك الإيمان والكلمتان ليستا بإيمان إلا بعد الردة.

[١٥٨٢] فهذه هي الفرق الضالة الذين قال فيهم رسول الله ﷺ: «كلهم في النار».

[١٥٨٣] وأما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبي ﷺ فيهم: «هم الذين على ما أنا عليه وأصحابي» فهم الأشاعرة والسلف من المحدثين وأهل السنة والجماعة ومذهبهم خالٍ عن بدع هؤلاء وقد أجمعوا على حدوث العالم خلافاً لبعض الغلاة القائلين بقدمه ووجود البارئ تعالى خلافاً للباطنية حيث قالوا: لا موجود ولا معدوم وأنه لا خالق سواه خلافاً للقدرية وأنه قديم خلافاً للمعمرية القائلين بأنه لا يوصف بالقدم متصفٌ بالعلم والقدرة وسائر صفات الجلال خلافاً لنفاة الصفات لا شبيه له خلافاً للمشبهة ولا ضدّ ولا ندّ خلافاً للحابطية حيث أثبتوا إلهين ولا يحل في شيء خلافاً لبعض الغلاة ولا يقوم بذاته حادث خلافاً للكرامية ليس في حيز ولا جهة ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب ولا شيء من صفات النقص خلافاً لمن جوّزها عليه كما تقدم مرئي للمؤمنين في الآخرة بلا انطباع ولا شعاع ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن غني لا يحتاج في شيء إلى شيء ولا يجب عليه شيء إن أثاب فبفضله وإن عاقب فبعدله لا غرض لفعله ولا حاكم سواه، لا يوصف فيما يفعل أو يحكم بجور ولا ظلم وهو غير متبعّض ولا له حد ولا نهاية وله الزيادة والنقصان في مخلوقاته والمعاد الجسماني حق وكذا المجازاة والمحاسبة والصراط والميزان وخلق الجنة والنار وخلود أهل الجنة فيها و خلود الكفار في النار ويجوز العفو عن المذنبين، والشفاعة حقٌّ وبعثة الرسل بالمعجزات حقٌّ من آدم إلى محمد، وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة وأهل بدر من أهل الجنة، والإمام يجب نصبه على المكلفين والإمام الحق بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والأفضلية بهذا الترتيب، ولا نكفّر أحداً من أهل القبلة إلا بما فيه نفي للصانع القادر العليم أو شرك أو إنكار للنبوة أو إنكار ما علم مجيئه ﷺ به ضرورة أو إنكار لمجمع عليه كاستحلال المحرّمات التي أجمع على حرمتها فإن كان ذلك المجمع عليه مما علم ضرورةً من الدين فذلك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره وإلا فإن كان إجماعاً ظنياً فلا كفر بمخالفته وإن كان قطعياً ففيه خلاف، وأما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف هو خارج عن فننا هذا.

[١٥٨٤] قال المصنف: **وليكن هذا آخر الكلام من كتاب المواقف ونسأل الله تعالى أن يثبت قلبنا على دينه ولا يزيغه بعد الهداية ويعصمنا عن الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو عنه البشر من السهو والزلل وأن يعاملنا بفضله ورحمته أنه هو الغفور الرحيم.**

٥ [١٥٨٥] وأنا أقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير دلائله معرضين عن الإطناب الممل والإيجاب المخلّ ومشيرين في بعض المواضع إلى ما يتوجه على كلامه من الأسئلة وما يمكن أن يتمسك به في دفعها من الأجوبة نفع الله به الطالبين وجعله ذخراً لنا يوم الدين إنه خير موفقٍ ومعين، وقد وقع ١٠ الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد الأنام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليماً كثيراً كثيراً آمين.

***Şerhu'l-Mevâkıf*'ın Konya Yusuf Ağa Yazma Eser Kütüphanesi, No. 4714'**te kayıtlı bulunan ve müellif hattı olduğu ifade edilen yazma nüshasının başı ve sonundan görüntüler.

2a

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

سبحان من تقدست سبحات جلاله عن سمات الحدوث والزوال وتنزهت
سرادقات كماله عن وصمة التغير والانتقال تلألأت على صفحات الموجودات
انوار جبروته وسلطانه وتهللت على وجنات الكائنات آثار ملكوته
واحسانه تحيرت العقول والافهام في كبرياء ذاته وتولهت
الاذهان والاوهام في بيداء عظمة صفاته يا من دل على ذاته بذاته
وشهد بوحدانيته نظام مصنوعاته صل على نبيك المصطفى ورسولك المجتبى
محمد المبعوث بالهدى الى كافة الورى وعلى آله البررة الاتقياء واصحابه
الخيرة الاصفياء ما تعاقبت الظلم والضياء وبعد فان انفع المطالب جدوى
ومآلا وارفع المآرب منقبة وكمالا واكمل المناصب مرتبة وجلالا
وافضل الرغائب ابهة وجمالا هو الاستسعاد بالعقائد الدينية والمعالم اليقينية
اذ بها تفوز النفوس بالسعادة العظمى والكرامة الكبرى في
الآخرة والاولى وعلم الكلام في عقائد الاسلام من بينها اعلاها شانا
واقواها برهانا واوثقها بنيانا واوضحها تبيانا فانه مأخذها
واساسها واليه يستند اقتباسها واقتناصها بل هو كما وصف به رئيسها
ورئيسها وما صنف فيه من الكتب المنقحة المعتبرة والصحف المرقومة من الزبر
المهذبة المحررة كتاب المواقف الذي احتوى من اصوله وقواعده على اهمها
واولاها ومن شعبه وفوائده على الطفها واسناها ومن دلائله العقلية
على امتنها واجداها ومن شواهده النقلية على اقواها واجلاها
وكيف لا وقد انطوى على خلاصة افكار الافاضل وزبدة نتائج العقول
والانظار وتحصل ما لخصه لسان التحقيق ولخص ما حرره بنان التدقيق في
عبارات رائقة معجزة واشارات شائقة موجزة فصار بذلك في الاشتهار
كالشمس في رابعة النهار واستمال اليه بصائر اولي الابصار من اذكياء الامصار
والاقطار واستهتروا بكنوز عباراته الجامعة ولم يجدوا عليها دليلا و
استشرفوا لرموز اشاراته اللامعة ولم يهتدوا اليها سبيلا فاجتمع الحث
من اجلة الاحباب المتطلعين على اسرار الكتاب واقترحوا علي
ان اكشف لهم عن مخدرات استاره وابرز لهم عن نقاب الحجاب

وريقه ٥٦٥
ورقه ٥٦٥
صحيفه ١١٣٠

للجنة والنار وخلود اهل الجنة فيها وخلود الكفار في النار وبجواز العفو
عن المذنبين والشفاعة حق وبعثة الرسل بالمعجزات حق من آدم
الى محمد واهل بيعة الرضوان تحت الشجرة ولعل سببه من اهل الجنة
والامام يجب نصبه على المكلفين والامام الحق بعد رسول الله صلى
الله عليه وسلم ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي والافضلية بهذا الترتيب ولا يكفر
احد من اهل القبلة الا بما فيه نفي الصانع القادر العليم او شرك او انكار
للنبوة او انكار ما علم مجيئه عليه الصلوة والسلام به ضرورة او انكار
مجمع عليه كاستحلال المحرمات التي اجمع على حرمتها فان كان ذلك المجمع
عليه مما علم ضرورة من الدين فذاك ظاهر داخل فيما تقدم ذكره والا فان
كان اجماعا ظنيا فلا كفر بمخالفته وان كان قطعيا ففيه خلاف
واما ما عداه فالقائل به مبتدع غير كافر وللفقهاء في معاملتهم خلاف
هو خارج عن فننا هذا قال المصنف هذا آخر الكلام من كتاب
المواقف ونسأل الله تعالى ان يثبت قلبنا على دينه وان لا يزيغ
بعد الهداية ويعصمنا من الغواية ويوفقنا للاقتداء برسول الله
وصحابته والتابعين لهم باحسان ويعفو عن طغيان القلم وما لا يخلو
عنه البشر من السهو والزلل وان يعاملنا بفضله وكرمه انه
هو الغفور الرحيم وانا اقول هذا ما تيسر لنا بعون الله وحسن
توفيقه من كشف مشكلاته وتوضيح معضلاته وتحرير مسائله وتقرير
دلائله معرضين عن الاطناب المخل الممل والايجاز المخل ومشيرين
في بعض المواضع الى ما يتوجه على كلامه من الاسولة او ما يمكن ان
يتمسك به في دفعها من الاجوبة نفع الله به الطالبين وجعله
ذخرا لنا يوم الدين انه خير موفق ومعين وقع الفراغ
عن تأليفه يوم السبت قريب العصر من اوائل شوال سنة
سبع وثمانمائة الهجرية وسنه صينت عن الآفات
حسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير وصلى الله على سيد
الانام وآله الكرام وصحبه العظام وسلم تسليما دائما كثيرا

بان يعجل او يحبسه

ولكن فنه

قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه فمنهم مشبهة غلاة الشيعة
كالسبائية والبيانية والمغيرية وغيرهم كما تقدم من مذاهبهم القائلة
بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الأجسام إلى غير ذلك ومنهم
مشبهة الحشوية كمضر وكهمس والهجيمي قالوا هو جسم لا كالأجسام
من لحم ودم لا كاللحوم والدماء وله الأعضاء والجوارح ويجوز
عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين الذين يزورونه
في الدنيا ويزورهم حتى نقل أنه قال بعضهم أعفوني عن اللحية والفرج
وسلوني عما وراء ذلك ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب أبي عبد الله
محمد بن كرام قيل هو بكسر الكاف وتخفيف الراء وفيه قيل الفقه فقه
ابن أخي محمد بن كرام
أبي حنيفة وحده والدين دين محمد بن كرام وأقوالهم في التشبيه
متعددة مختلفة غير أنها لا تنتهي إلى [illegible] ويبالي بعقوله
فاقتصرنا على ما قال زعيمهم وهو أن الله تعالى على العرش من جهة العلو
مماس له من الصفحة العليا وجوزوا عليه الحركة والنزول واختلفوا
أيملأ العرش أم لا يملؤه بل هو على بعضه وقال بعضهم ليس هو على
العرش بل هو محاذ للعرش واختلفوا أبعيد متناه أو غير متناه
ومنهم من أطلق عليه لفظ الجسم ثم اختلفوا هل هو متناه من الجهات كلها
أو متناه من جهة تحت فقط أو لا أي ليس متناهيا بل هو غير متناه في
جميع الجهات وقالوا يحل الحوادث في ذاته وزعموا أنه إنما يقدر عليها
أي على الحوادث الحالة فيه دون الحادثة عن ذاته ويجب على الله
أن يكون أول من خلقه حيا يصح منه الاستدلال وقالوا النبوة والرسالة
صفتان قائمتان بذات الرسول سوى الوحي وسوى أمر الله
أي أمر الله
بالتبليغ وسوى المعجزة والعصمة وصاحبها أي صاحب تلك الصفة
رسول بسبب اتصافه بها من غير إرسال ويجب على الله إرساله لا يعني
أي لا يجوز إرسال غير الرسول وهو ح أي حين إذ أرسل مرسل وكل
مرسل رسول بلا عكس كلي وجوزوا عزله أي عزل المرسل عن كونه مرسلا
دون الرسول فإنه لا يتصور عزله عن كونه رسولا وليس من الحكمة رسول

تميز
زعيمهم

محاذ

صفتان

واحتمال أن يكون
رسول بذاته
لا بالإرسال